ACTAS DEL CONGRESO INTERNACIONAL

“América del Sur y el movimiento ilustrado”

María Cecilia Barelli | Pablo Escalante Stambole | Romina Pulley
(Compiladores)

~

Asociación Argentina de Estudios del Siglo XVIII

9, 10 y 11 de abril de 2014 | Biblioteca Nacional
Buenos Aires, Argentina

Actas del Congreso Internacional: América del Sur
y el movimiento ilustrado /
Lisandro Aguirre ... [et.al.]; compilado por María Cecilia Barelli;
Pablo Escalante Stambole, Romina Pulley.
1a ed. - Santa Fe: Universidad Nacional del Litoral, 2015.
E-Book.

ISBN 978-987-692-048-3

1. Filosofía. I. Aguirre, Lisandro II. Barelli, María Cecilia,
comp. III. Escalante Stambole, Pablo, comp. IV.
Pulley, Romina, comp.

CDD 190

Índice

8 | **Presentación**
Fernando Bahr (Presidente AAES18)

9 | **Pena de muerte y otras prácticas en el siglo XVIII Cesare Beccaria, el "amigo de la Humanidad"**
Lisandro Aguirre (UNL)

18| **El Estado orgánico de Hegel como alternativa al Estado materialista ilustrado**
Eduardo Assalone (AAdIE-CONICET)

27| **La 'República de las Letras' y el nacimiento de la razón pública en el siglo XVIII**
Fernando Bahr (UNL-CONICET)

36| **Aspectos de la cultura ilustrada en los ilustrados rivadavianos. Pedro de Angelis y José Joaquín de Mora**
Rosalía Baltar (CELEHIS-UNMdP)

45| **La Ilustración en la filosofía de Nietzsche. Analisis de un pensamiento oscilante entre Rousseau y Voltaire**
María Cecilia Barelli (UNS-CONICET)

56| **Individuo y Sociedad. Reflexiones acerca de la concepción rousseauniana del hombre**
Teresa Barrionuevo (UNSTA-CEM-UNT)

62| **Ilustración y razón en el pensamiento kantiano Observaciones acerca del carácter público del uso público de la razón**
Ileana Beade (UNR-CONICET)

72| **Ilustración y conciencia crítica en dos textos del criollo Miguel de Lastarria**
José Cáceres Riquelme (UAB)

82| **Filosofías francesas y revolución del sur**
Silvana Carozzi (UNR-UNL)

92| **'Il n'y a point de despotisme plus terrible que celuy qui sert de base au gouvernement du Paraguay' : l'Amérique du Sud dans l'imaginaire d'une châtelaine éclairée**
Mathilde Chollet (Université du Maine)

102| **Imaginarios en conflicto. Tradiciones culturales en la revolución rioplatense (1800-1820)**
Viviana Civitillo, Sebastián Miglioranza, Soledad Monteagudo (UM)

113| **Ciudadanía y Revolución. Entre el ideal de la república y el alba del Liberalismo**
Maximiliano Ferrero (UNL-CONICET)

121| **El mal inglés en la casa de café. La melancolía como objeto polémico en la Inglaterra ilustrada**
Andrés Gattinoni (IDAES-UNSAM-UBA)

131| **América Ilustrada. Variaciones de un cronotopo en la obra de Alejo Carpentier**
Alejandro Goldzycher (UBA)

140| **Educar para la libertad y educar para la liberación**
Marilín Gómez (UNR-CONICET)

151| **Lenguaje político radical en la Ilustración inglesa Una lectura de los orígenes del *Commonwealth of Reason,* de William Hodgson**
Martín González (UBA-CONICET), *Claudia Lavié* (UBA-UNGS)

161| **La cultura incaica en el contexto de la Ilustración europea**
Susanne Greilich (Universität Regensburg)

172| **Algunos rasgos ilustrados en la *Crítica de la razón pura***
Miguel Alejandro Herszembaun (GEK-UBA-CIF-CONICET)

179| **Civilización y barbarie según Fermín Chávez: Algunas derivaciones posibles**
Amira del Valle Juri (UNT)

189| **El Jardín Botánico como espacio institucional de ejercicio de la ciencia y educación coloniales**
Wojciech Andrzej Kulesza (UFB)

199| **El viaje de la razón: la influencia del pensamiento ilustrado en la Formación de la Biblioteca Nacional de Chile**
Francisca Leiva Infante (UCCh)

207| ***E pluribus unum*: las influencias ilutradas en el debate entre centralismo y federalismo en la historiografía de Antonio Nariño**
William Fernando Londoño Echeverri (Investigador independiente)

217| **El uso iusnaturalista de consentimiento en tiempos de crisis de la monarquí hispana. El caso de Nicolás Lagura (1808-1813)**
Gabriela Paula Lupiañez (UNT)

228| **Mariano Moreno: pueblo, autonomía e ilustración**
Dolores Marcos (UNT)

235| **La revolución haitiana y las huellas de la Ilustración: recepciones literarias en el Caribe colonial**
Gesine Müller (Universidad de Colonia)

246| **Lectura política del *Genio del cristianismo* en Colombia (1840-1886)**
Iván Vicente Padilla Chasing (UNCo)

256| **Los límites de la razón ilustrada en Diderot. La obra de arte como construcción de representaciones**
Esteban Ponce (UNL-CONICET)

266| **El Argumento del Diseño en el contexto de los *Diálogos sobre Religión Natural* de Hume. La influencia de la matriz ilustrada**
Romina Pulley (UNMdP-CONICET)

275| **Independencia: un desafío ilustrado**
María Mercedes Risco (UNT)

285| **Federico el Grande: ¿un príncipe tolerante? Reflexiones kantianas**
Laura Rodríguez (UNS)

294| **Repercusiones en el debate de la ilustración en la literatura colombiana (1822-1827)**
Juan Carlos Rodríguez Rendón (UPS-UPV)

305| **La *Carta a los españoles americanos* de Juan Pablo Viscardo y la tradición ilustrada en América**
Mónica Elsa Scarano (CELEHIS-UNMdP)

314| **Cultura Visual e Ilustración científica en el mundo luso-brasileño (c.1750-1820)**
Iara Lis Schiavinatto (UNICAMP)

325| **Juan Baltazar Maziel y la Ilustración**
María Jimena Solé (UBA-CONICET)

334| **Entre la corrupción del clero y la pureza de la religión. Moreno, lector de Fauchet**
Manuel Tizziani (UNL-CONICET)

344| **Un anticolonialisme au XVIIIe siècle? L'Amérique du sud dans l'*Histoire des deux Indes***
Damien Tricoire (Université Martin Luther)

355| **Hegel en América del Sur: la obra de Sarmiento como heredera del imaginario romántico-ilustrado del Río de la Plata**
Marta G. Trógolo (UNNE)

365| **Repercusiones del discurso colonial en el teatro español del siglo XVIII**
Christian von Tschilschke (Universität Siegen)

376| **La presencia de América como espacio epistémico en la prensa española del siglo XVIII**
Jan-Henrik Witthaus (Universidad de Kassel)

386| **Los tupinambá y las colonias sacrificiales libertinas en *Histoire de Julliette ou les prospérites du vice***
Natalia Zorrilla (UBA-CONICET)

396| **Acerca de los autores**

408| **Instituciones**

Presentación

Fernando Bahr (Presidente AAES18)

Más allá de sus claras diferencias, tanto los detractores como algunos defensores de la Ilustración parecen coincidir en que existió algo llamado "proyecto ilustrado", y que el mismo puede definirse sin dudas a partir de la afirmación rotunda de la razón, sea esto una crítica (en tanto razón instrumental) sea un elogio (en tanto triunfo de la ciencia). Al profundizar en autores y obras del siglo XVIII, sin embargo, el lector interesado suele tener la sospecha de que la historia es más compleja, y de que esta misma pelea entre detractores y apologetas, donde cada una de las partes parece aprehender con absoluta certeza y en pocas palabras la esencia de la Ilustración, es más bien una manera de evitar el análisis y de limitarse a proveer las consignas para una batalla cultural en la que no se quiere tanto reflexionar acerca de un momento particular de la historia occidental como derrumbar al adversario.

Con el fin de recuperar la complejidad del Siglo de las Luces, y de enriquecerla a partir del reconocimiento de las muy diversas huellas que pudo haber dejado en el sur del continente americano tanto desde la investigación histórica, filosófica, literaria y artística como desde el trabajo de catalogación y archivo, la Asociación Argentina de Estudios del Siglo XVIII organizó los días 9, 10 y 11 de abril de 2014 en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires el *Congreso Internacional "América del sur y el movimiento ilustrado"*. Las Actas que aquí presentamos son el resultado de ese congreso.

Queremos agradecer a las entidades que hicieron posible el mismo: la International Society for Eighteenth Century Studies, la Canadian Society for Eighteenth Century Studies, la Deutsche Gesellschaft für die Erforschung des 18. Jahrhunderts y el Institut Français Argentine de la Ambassade de France. Queremos agradecer, asimismo, a la Biblioteca Nacional de la República Argentina, por cedernos el espacio para el Congreso, a todas las personas que participaron de su organización, y a los que contribuyeron con sus ponencias y comentarios al enriquecimiento de todos los participantes. Ojalá que éste sea el primer paso hacia una serie de encuentros que contribuyan a un mejor conocimiento del siglo XVIII en los países de América Latina.

Pena de muerte y otras prácticas penales en el siglo XVIII: Cesare Beccaria, el "Amigo de la Humanidad"

Lisandro Aguirre (UNL)

1. Introducción

Resistiéndose a la práctica dominante de la Europa del siglo XVIII basada aun en la tortura, la pena de muerte y la Inquisición, Cesare Bonesana, marqués de Beccaria, escribe en forma anónima en 1764, cuando apenas tenía 26 años, un libro que marcará un rumbo singular en la historia de Occidente y, en particular, en la legislación penal de los estados modernos europeos. Más economista que penalista, Beccaria será conocido, empero, por la posteridad gracias a esta obra peculiar intitulada *De los delitos y de las penas,* obra basada en presupuestos directamente contrapuestos a los que predominaban en su entorno histórico-político inmediato. Nos referimos a los presupuestos igualitarios, humanitarios como así también utilitarios que pudo obtener su autor de la lectura de filósofos como Montesquieu y Rousseau (cf. Cabanellas de Torres, 1993:20-21).

De las distintas reformas que propone Beccaria basándose en tales presupuestos, las que sobresalen son la necesidad de abolir la tortura y la pena de muerte, la separación del delito respecto del pecado y la idea de una justicia totalmente humana, centrada en la proporcionalidad entre la pena y el cálculo del daño infligido a la sociedad (cf. Venturi, 1983:13-14). Estas reformas se deben en parte al influjo que ejerciera sobre su pensamiento el círculo de los ilustrados milaneses del que formaban parte los hermanos Pietro y Alessandro Verri (cf. Valeri, 1937:111). Quizá la influencia de éste último, protector de los encarcelados, haya sido determinante en Beccaria.[1]

[1] Dicha influencia tuvo lugar cuando Cesare Bonesana comenzó a colaborar en el periódico *Il Caffé*, cuyos fundadores fueron los hermanos Verri. Tal periódico se publicó desde junio de 1764 hasta junio de 1776 y tomó ese nombre del lugar en que sus integrantes se reunían para discutir las ideas sociales y filosóficas imperantes de la época. De todos modos, no hay que descartar que su rebelión contra el sistema punitivo imperante hunda sus raíces en un hecho biográfico, pues, cuando Cesare Bonesana contaba sólo con 22 años, su padre, Giovanni Saverio –marqués de Beccaria–, se opuso a su proyecto de casarse con Teresa de Blasco de modo tan violento que mandó a encarcelar a su hijo. Durante ese período de encierro, Cesare Bonesana tomó conciencia de la arbitrariedad del régimen penitenciario, lo

En consecuencia, el análisis del presente trabajo pretende, en primer término, poner de relieve cuáles fueron las críticas filosóficas innovadoras más importantes al sistema penal de la época incluidas en la obra *De los delitos y de las penas*; en segundo término, describir hasta qué punto esas críticas filosóficas tuvieron repercusión en el ambiente intelectual del siglo XVIII y si, además, sentaron los principios éticos y político-criminales a partir el cual se pudiera configurar un sistema penal más justo, racional y respetuoso del ser humano, que sólo con el correr del tiempo podría reconocerse como natural, básico y de indiscutida aceptación social. Para no abundar ahora en detalles particulares y ejemplos de diversa índole, sólo diremos que aquí nuestro objetivo es mostrar cómo ciertas conquistas de la civilización occidental no habrían sido posibles sino luego de haber sido planteadas y discutidas bajo la forma de ideas y argumentos por ciertos autores que, al dedicarse a la reflexión crítica y al libre pensamiento, tuvieron la lucidez y valentía suficientes como para poner en tela de juicio costumbres, leyes y prácticas arcaicas que sostuvieron durante siglos la estructura de poder imperante en una comunidad determinada. En tercer término, habremos de resaltar la vigencia que aun guardan muchos de los planteos humanitarios de Beccaria, sobre todo a la luz de algunos acontecimientos sucedidos en las últimas décadas del siglo pasado y comienzos de este turbulento siglo que por momentos parece revivir primitivas prácticas, supuestamente abolidas, que fueron hace más de dos siglos y medio el blanco de las críticas del ilustrado de Milán.

2. Tormentos, torturas y pena de muerte en las reformas penales de Cesare Beccaria

Cesare Beccaria fue sin dudas uno de los grandes propulsores del movimiento de reforma del *ancien régime* penal de la Europa continental caracterizado por su extrema crueldad, arbitrariedad y falta de racionalidad. La obra de Beccaria constituye en este sentido una reacción directa contra los suplicios y las ejecuciones públicas de su época.

cual probablemente hizo germinar en él la idea central de su obra maestra (Cf. Cabanellas de Torres, 1993:19-20).

Al final del capítulo XI, titulado "De la tranquilidad pública", Beccaria comienza a desplegar su crítica a las viejas instituciones del derecho penal cuestionando la legitimidad de los castigos aplicados:

> "¿La muerte es una pena realmente *útil* y *necesaria* para la seguridad pública y para el bueno orden de la sociedad? ¿La tortura y los tormentos son *justos*, y obtienen *el fin* que se proponen las leyes? ¿Cuál es la mejor manera de precaver los delitos? ¿Unas mismas penas son igualmente útiles en todos los tiempos? ¿Qué influencia tienen sobre las costumbres? Estos problemas deben ser resueltos con una precisión ante la que desaparezca la niebla de los sofismas, la seductora elocuencia y la temerosa duda" (Beccaria, 1983:72).

El objetivo de Beccaria era concreto. Lo dice expresamente unas líneas más abajo: "arrancar de los dolores y de las angustias de la muerte alguna víctima desafortunada de la tiranía o de la no menos fatal ignorancia". Esto constituiría para él un "consuelo" al desprecio que pudiera recibir de los hombres si, defendiendo los derechos humanos y la invencible verdad, pudiera salvar a un solo inocente (cf. Beccaria, 1983:72-73).

Francesco Mario Pagano y Gaetano Filangieri, dos juristas napolitanos, compartieron con su compatriota su repugnancia contra la tortura como método de cognición de la verdad; sin embargo, no aceptaron la abolición de la pena de muerte, justificándola por lo menos en algunos casos limitados. Tampoco Montesquieu, Diderot, Rousseau, Voltaire, Fenelón, entre otros, consideraron que la pena de muerte debía abolirse. Había muchas dudas al respecto, especialmente en una sociedad tan violenta y dura como la europea del siglo XVIII, en donde el patíbulo y la horca eran concebidos como la respuesta natural a los más graves delitos mientras que la suavidad de las penas era entendida como un peligro conducente al caos. Ni siquiera los intelectuales más "adelantados" y "progresistas" fueron capaces de poner en cuestión dicha sanción. La razón que por lo general se daba era la siguiente: como los que delinquían pertenecían habitualmente a la parte de la población más pobre, la amenaza de muerte parecía ser el único recurso apropiado para alejar a estos miserables del delito, pues las privaciones, los trabajos diarios, las fatigas y sudores que podrían aplicarse en reemplazo de la pena de muerte, no eran nada nuevo para ellos en la medida en que constituían su destino

inevitable desde el nacimiento. Beccaria propuso, sin embargo, contra esa concepción dominante en la época, la sustitución de la pena de muerte por el trabajo forzado y ese fue el eje central de su libro. Esta propuesta implicaba mantener con vida al delincuente para hacerle pagar con su trabajo diario la deuda que habían contraído con la sociedad.[2] Beccaria estaba convencido de que la privación de libertad del delincuente en la cárcel era mucho mejor desde el punto de vista preventivo que la condena a muerte, ya que las personas tienden a olvidar los recuerdos de un acto traumático y lleno de sangre (cf. Beccaria, 1983:105). Además, la ejecución constituía, desde el punto de vista contractualista asumido por el propio Beccaria, una violación del principio de disponibilidad de la vida humana y una contravención del contrato social sobre el que se funda la sociedad, que tiene como fin primordial la protección del ciudadano y no su destrucción (cf. Beccaria, 1983:103-104). No obstante ello, Beccaria justificaba excepcionalmente la pena de muerte en dos casos: 1) los de rebelión y traición a la patria; 2) aquellos que la muerte del delincuente fuese el único y verdadero freno para separar a otros del delito[3].

En cuanto a los tormentos y las torturas, Beccaria se declara abiertamente en contra. En el capítulo XII, cuyo título es "Fin de las penas", Beccaria afirma:

> "El fin de las penas no es atormentar y afligir a un ser sensible, ni rectificar un delito ya cometido. (...) El fin, pues, no es otro que el de impedir que el reo ocasione nuevos males a sus ciudadano y retraer a los demás de cometer otros iguales. Deben ser elegidas, por tanto, aquellas penas y aquella manera de infligirlas que, guardando la proporción debida, provoquen una impresión más eficaz y más duradera sobre los ánimos de los hombres, y la que menor atormente el cuerpo del reo" (Beccaria, 1983:73)

[2] Franco Venturi comenta que en la portada de la tercera edición de su obra aparecía un grabado llevado por el mismo Beccaria a su editor en el que la justicia estaba representada bajo la forma de Minerva, armada la cabeza, pero sin armas en sus manos, mientras dirigía su mirada a una serie de instrumentos de trabajo como sierras, martillos, etc., simbolizando así el rechazo del verdugo que le presentaba una sarta de cabezas cortadas (cf. Venturi, 1983:19).

[3] En el capítulo XXVIII intitulado "De la pena de muerte", Beccaria afirma: "La muerte de un ciudadano sólo puede considerarse necesaria por dos motivos. El primero, cuando aún privado de libertad siga teniendo tales relaciones y tal poder que comprometa la seguridad de la nación, cuando su existencia pueda producir una peligrosa revolución en la forma de gobierno establecida. (…) yo no veo necesidad alguna de destruir a un ciudadano, a menos que su muerte fuese el verdadero y único freno para apartar a los demás de cometer delitos, segundo motivo por el cual puede creerse justa y necesaria la pena de muerte" (Beccaria, 1983:1049.

El principio de proporcionalidad de las penas establece que las mismas deben ser proporcionales al grado de malicia y al daño causado por el delito. En este sentido Beccaria propugnaba ya en el Siglo de las Luces que las penas debían tener un carácter preventivo en sentido general (referido al conjunto de la sociedad) y en sentido especial (dirigido al delincuente que había cometido la falta), y que tanto los delitos como las penas debían ajustarse tanto al principio de proporcionalidad como al de legalidad, intentando limitar así la arbitrariedad de los jueces del *ancien régime*. Dice Beccaria en el Capítulo XVI, "De la tortura", que "el delito es cierto o es incierto; si es cierto, no le conviene otra pena que la establecida por las leyes" (Beccaria, 1983:80).

Beccaria observa también que el uso de la tortura del reo durante el proceso en la mayor parte los países tenía por finalidad: a) obligar a la confesión de un delito; b) resolver las contradicciones en que incurre; c) descubrir cómplices; d) como purga de infamia; e) descubrir otros delitos de los que podría ser culpable pero de los que no se le acusa (cf. Beccaria, 1983:80). Ahora bien, para Beccaria, "un hombre no puede ser llamado *reo* antes de la sentencia del juez" (Beccaria, 1983:80). Y luego aclara: "...son inútiles los tormentos, porque inútil es la confesión del reo; si es incierto, no se debe atormentar a un inocente, porque tal es según la ley un hombre cuyos delitos no han sido probados" (Beccaria, 1983:80). De esta perspectiva, Beccaria considera que la tortura no constituía sino un "medio infalible para absolver a los malvados robustos y condenar a los inocentes débiles" (cf. Beccaria, 1983:80:81).

3. La repercusión de Beccaria en el contexto histórico, social y político de la Ilustración

La publicación en Milán de la obra reformadora de Beccaria coincidió históricamente con el movimiento ilustrado que los enciclopedistas llevaban a cabo en París. Si bien la primera edición fue anónima, las cinco ediciones que aparecieron inmediatamente en Italia llevaron el nombre de su autor. Fue traducida luego al francés por el abate Morellet en 1776 y tuvo siete ediciones ese mismo año, lo que muestra a las claras la inmensa repercusión que generó.

Diderot se pronunció parcialmente a favor de algunas tesis de Beccaria, quien viajaría a París en el otoño de 1766 para encontrarse con él y sus camaradas. No obstante, y a pesar de las lisonjas y elogios recibidos por Beccaria, no hubo encuentro ni diálogo sincero con los *philosophes* parisinos. Cuentan que el reformador milanés no se prestó al juego de los ilustrados franceses que pretendían poner todo en cuestión para volver a discutirlo desde el origen, reaccionado de un modo similar al de Rousseau, aunque en forma más pacífica, ya que decidió no rebelarse sino alejarse silenciosamente de París. Perdió así la posibilidad de tener un rol eminente junto a los grandes representantes de la Ilustración francesa, aunque ello no era lo que le interesaba al pensador italiano. En él era más fuerte la tendencia hacia lo humanitario, tendencia que en algunos *philosophes* parisinos no parecía tener tanta cabida ni importancia.

Fue acaso François Marie Arouet, más conocido como Voltaire, uno de los pocos *philosophes* que reivindicó a principios de los setenta el valor de la obra de Beccaria al expresar abiertamente su admiración y recordar en un escrito singular la memoria de La Barre y de sus jóvenes amigos que fueron ajusticiados por una cruel, mezquina y literal aplicación de antiguas disposiciones referentes al sacrilegio, el vilipendio y el escarnio de la religión (cf. Venturi, 1983:27).

Por otra parte, en la práctica judicial de los tribunales franceses también comenzó a difundirse la admiración por Beccaria, pero no desde el centro, París, sino desde los rincones más alejados y periféricos de Francia. Influenciado por el libro de Beccaria, Leopoldo II de Austria abolió el 30 de noviembre de 1786 mediante reforma del Código Penal la pena de muerte en el entonces independiente Gran Ducado de Toscana luego de haber detenido de facto las ejecuciones y ordenado la destrucción de todos los instrumentos empleados en su aplicación. Este hecho podría considerarse la primera prohibición formal de la pena de muerte en la época moderna y quizá el primer indicio de las consecuencias prácticas del pensamiento de Beccaria.

Es justo reconocer, asimismo, el influjo que la obra de nuestro autor tuvo, por ejemplo, en las discusiones preliminares de la nueva codificación penal francesa de 1791, como así también la incidencia, grande en algunos casos y menores en otros, que ejerció en Gran Bretaña, España por un corto lapso de tiempo, los cantones suizos, Dinamarca, Suecia, Polonia y las colonias inglesas y españolas de América, especialmente a través de aquellas voces que pretendían un reforma integral de la legislación penal de la época (cf. Venturi, 1983:32-36).

Finalmente, cabe acotar que el libro de Beccaria fue traducido a más de veinte idiomas y reimpreso en todas las capitales europeas, incluso en Rusia y Estados Unidos, lo que representaba un suceso de gran resonancia casi sin precedentes en la literatura científica de la época (cf. Cabanellas de Torres, 1993:29-30).

4. La vigencia de Beccaria en el contexto jurídico-penal contemporáneo

Algunos consideran que el movimiento abolicionista tuvo su puntapié inicial con la publicación italiana en 1764 del libro de Beccaria, libro que en 1766 fue incluido por la Iglesia Católica en el *Index* dentro la lista de las obras prohibidas, permaneciendo allí hasta su desaparición en junio de 1966 por el Concilio Vaticano II. Durante el siglo XX este movimiento tuvo un auge, sobre todo luego de la Segunda Guerra Mundial, pues, como se sabe, la pena de muerte fue generalmente empleada tanto para castigar el crimen como para suprimir la disidencia política. Varios estados autoritarios con regímenes fascistas o comunistas del siglo pasado la utilizaron de hecho como un potente método de opresión política.

En respuesta a este castigo excesivo, las organizaciones civiles comenzaron a poner énfasis en el concepto de los derechos humanos y la abolición de la pena de muerte. Tal tendencia se registró en el derecho internacional al intentar restringir su aplicación, sujetándola a ciertas garantías y animando a los estados ratificantes a su abolición.[4]

En Argentina la pena de muerte fue abolida en 1921; sin embargo, ésta volvió a regir entre 1933 y 1937, 1970 y 1973, y 1976 y 1984, cuando se la mantuvo para delitos en caso de guerra. La abolición total se sancionó en 2008. Actualmente la mayoría de países de Latinoamérica han abolido la pena de muerte, mientras que

[4] En tal sentido, por ejemplo, el artículo 6.2 del Sexto Protocolo del Pacto Internacional de Derecho Civiles y Políticos de diciembre de 1966 autoriza su aplicación sólo a) para los delitos más graves b) sólo en los casos legalmente previstos y vigentes al cometerse el delito, c) sólo en virtud de sentencia firme dictada por un juzgado competente, y d) siempre que las leyes aplicadas no infrinjan el Convenio para la Prevención y Represión del Genocidio. Por su parte, el Sexto Protocolo de la Convención Europea de los Derechos Humanos (ratificado por todos los países europeos menos Rusia y Bielorrusia) prohibió la pena capital desde el 1 de mayo de 1983 en el Derecho penal común. La Unión Europea exige la ratificación del Convenio Europeo de los Derechos Humanos y la total abolición de la pena de muerte como requisito para la entrada en la Unión de nuevos miembros (Criterios de Copenhague), y lo mismo sucede con el Consejo de Europa, lo que ha promovido la abolición en varios países europeos.

en países como Estados Unidos, Guatemala y la mayoría de los estados del Caribe aún siguen aplicándola. En casi todos los países de Europa, la pena de muerte ha sido abolida y penalizada, excepto en Bielorrusia, y la mayoría de los correspondientes a Oceanía como Australia, Nueva Zelanda y Timor Oriental. En Asia, en cambio, la pena de muerte está permitida en democracias como Japón e India. En China, el delito de trata de personas y el de corrupción política son castigados con la pena de muerte. En África, aun se aplica la pena de muerte en Botsuana y Zambia. En ciertos países, la pena de muerte tiene vigencia para castigar crímenes de asesinatos, espionaje o traición, o como parte del derecho militar. En algunos países se la aplica incluso para castigar delitos sexuales, siendo considerados como tales el adulterio o la sodomía. También se castiga con pena de muerte en otros países la apostasía, esto es, la renuncia formal a la propia religión. E incluso en algunos países la pena de muerte es utilizada todavía por motivos políticos.

En Estados Unidos, Texas es el estado que más ejecuciones realiza, registrando 370 ejecuciones entre 1976 y 2006. Hace pocos meses los jueces de Texas dictaron una sentencia por la que condenan a pena de muerte a un mexicano por haber asesinado a un policía. A pesar de que la ley vigente en Texas lo permite, el debate suscitado se ha hecho intenso y ha tenido resonancia mediática internacional así como ocurre con tantos otros casos similares.

En las últimas semanas, Argentina ha vivido como nunca antes una oleada de hechos inusuales conocidos aquí con el nombre de “linchamientos”, los que podrían describirse como agresiones brutales de los vecinos hacia los ladrones que son aprehendidos en forma privada, hasta el punto de causarles en algunos casos la muerte. Muchas son las aristas de debate que se abren frente estos casos de justicia por mano propia, desde la instauración misma de los estados de derecho hasta el derecho penal de mínima intervención. Sin embargo, luego del recorrido efectuado, no podemos dejar de plantearnos los mismos interrogantes y las mismas observaciones que el ilustrado de Milán se formulara en 1764: “¿Qué derecho pueden atribuirse los hombres para matar cruelmente a sus semejantes? (...) Considero un absurdo que las leyes, que son la expresión de la voluntad pública, que detestan y castigan el homicidio, cometan uno ellas mismas, y, para alejar a los ciudadanos del asesinato, ordenen un asesinato público” (Beccaria, 1983:103 y 109).

En definitiva, el tema de la pena de muerte es, por lo menos, desde Beccaria en adelante, una problemática sumamente compleja y controvertida. Sus defensores alegarán que reduce el delito y previene su repetición. Sus detractores, en cambio, argumentarán que no reduce el crimen, que es peor que el delito y que no es sino el resultado directo de una discriminación de hecho contra las minorías y los pobres que no tienen recursos suficientes en el sistema legal.

En los asuntos humanos nadie tiene el monopolio de la verdad absoluta; por eso, hoy Beccaria constituye de nuevo una invitación a pensar crítica y libremente uno de los asuntos más relevantes y apremiantes de nuestra sociedad, como es el derecho penal.

Bibliografía

Beccaria, C. (1983). *De los delitos y de las penas*. Barcelona: Bruguera.

Cabanellas de Torres (1993), "Beccaria y su obra", en Bonesana C. *Tratado de los delitos y de las penas*, Buenos Aires: Heliasta.

Valeri, Nino (1937). *Pietro Verri*. Milán: Mondadori.

Venturi, F. (1983). "Guía a esta edición", en Beccaria, C. *De los delitos y las penas*. Barcelona, Bruguera.

El Estado orgánico de Hegel como alternativa al Estado mecanicista ilustrado

Eduardo Assalone (AAdIE-CONICET)

1. Introducción

La concepción organicista de lo social y de lo político puede caracterizarse en pocas palabras como la comprensión de la sociedad y del Estado según el modelo del organismo. En el presente trabajo quisiéramos concentrarnos, en primer lugar, en lo que podría ser entendido como la matriz conceptual original de la que parte la visión organicista de la sociedad y el Estado. Nos referimos a la *Naturphilosophie*, la filosofía de la naturaleza que a fines del siglo XVIII y a comienzos del siglo XIX los filósofos alemanes desde Kant compartieron como proyecto filosófico fundamental, primero en el marco de la Ilustración, luego en el del naciente Romanticismo. En segundo lugar, abordaremos la oposición entre el Estado orgánico de los románticos, especialmente desde la perspectiva de Hegel, y el Estado mecánico ilustrado, este último desde las influyentes cartas *Sobre la educación estética del hombre*, de Schiller. Por último, presentaremos los rasgos característicos del organicismo político hegeliano, siguiendo la interpretación de Frederick Beiser.

2. La matriz conceptual del organicismo político: la *Naturphilosophie*

Entre los filósofos post-kantianos, Hegel y Schelling fueron sin dudas los más destacados filósofos de la naturaleza.[1] No obstante, "Filosofía de la naturaleza" o "filosofía natural" puede encontrarse desde mucho antes que Hegel y Schelling. Recordemos que la obra cumbre de Isaac Newton llevaba por título *Philosophiae naturalis principia mathematica* y es de 1687. Incluso la filosofía cartesiana ofrecía

[1] Para una perspectiva global de la Filosofía de la Naturaleza en la obra de Hegel, véase: Wandschneider 1987. Sobre la *Naturphilosophie* en el idealismo alemán en general, véase: Gloy y Burger 1993.

una suerte de filosofía natural racionalista. La *Ética* de Spinoza, por su parte, era percibida por los *Naturphilosophen* de comienzos del siglo XIX como una variante importante de esta filosofía de la naturaleza racionalista.

Pero sin lugar a dudas es la obra de Kant la que alentó a la generación intelectual posterior a la suya en Alemania a reformular los principios de la antigua filosofía de la naturaleza. La *Crítica del Juicio* (*Kritik der Urteilskraft*) de 1790 es seguramente la fuente principal de inspiración para los jóvenes filósofos. En este libro, puntualmente en su Segunda Parte dedicada a una "crítica de la facultad de juzgar teleológica", se encuentra una definición de "organismo" que reviste gran importancia para nuestros objetivos en este trabajo. En una cosa como fin natural (*Naturzweck*), como producto de la naturaleza "cada parte, así como existen solamente gracias a todas las demás, así también se concibe como existente para todas las demás y para el todo, es decir, como instrumento (órgano)" (Kant 1790: § 65, 320). En un producto de la naturaleza, cada parte que lo compone depende de todas las demás partes para existir pero, a su vez, la totalidad depende también de cada una de ellas. Cada parte es, al mismo tiempo, medio y fin con respecto al todo. La parte es el *medio*, instrumento u órgano del que se vale el ente natural para existir, pero simultáneamente es un *fin* para todas las demás partes y para el todo. Éste debe garantizar la adecuada subsistencia de cada parte pues de ello depende su propia subsistencia. En la naturaleza nada es azaroso o fortuito; en los seres naturales cada parte tiene su razón de ser, aunque esta razón no sea ni causa eficiente ni causa final únicamente. De allí la siguiente formulación del principio que permite juzgar la idoneidad (*Zweckmäßigkeit*) intrínseca de los seres organizados (*organizierte Wesen*): "Producto organizado de la naturaleza es aquel en que todo es fin y alternativamente también medio. Nada en él es porque sí, sin fin o atribuible a un mecanismo natural ciego" (*ibid.*: § 66, 324). Pero este principio es meramente regulativo y los fines que el filósofo natural le atribuye a los entes naturales están contenidos únicamente "en la idea del que juzga y no en una causa eficiente" (*loc. cit.*). El principio es sólo una máxima para juzgar la idoneidad intrínseca en los seres organizados. Los juicios teleológicos son una variante de los "juicios reflexionantes".

La idea de organismo que Kant describe a partir del concepto de fin de la naturaleza será el punto de partida de la nueva generación de *Naturphilosophen*. Pero ni Hegel ni Schelling aceptarán la limitación impuesta por Kant al estudio de la naturaleza: lo interesante para ellos será pensar la posibilidad de que esa

finalidad inherente a la naturaleza sea real y no meramente un principio regulativo de la investigación científica. Según Hegel la naturaleza no es sólo *para nosotros* un organismo; ella es *en sí misma* organismo,[2] no depende de factores externos para organizarse sino que, por el contrario, se organiza a sí misma, tal como Kant ya lo había advertido (Kant 1790: § 65, 321). Por un lado la naturaleza debe ser concebida como un ser efectivamente viviente, como un organismo, pero por otro lado, no debemos olvidar que para Hegel la naturaleza es la idea exteriorizada, puesta en su inmediatez, de alguna manera también es la instancia de menor autoconciencia del espíritu. El proceso escalonado de la naturaleza es un progreso que parte de la muerte de esta exterioridad hasta la vida, lo propiamente orgánico, y de allí finalmente al espíritu, que es el verdadero fin de la naturaleza (*Cf.* Hegel 1830: § 251, 36). Esta consideración de lo natural en Hegel no justificaría, *prima facie*, nuestra afirmación de que la matriz conceptual original de la que parte la visión organicista de la sociedad y el Estado es la filosofía natural. Pues en la sección dedicada a esta parte del sistema en la *Enzyklopädie*, vemos claramente cómo la naturaleza es sólo la forma exterior de la idea y un momento de inconsciencia del espíritu.[3] No obstante, creemos que la filosofía de la naturaleza constituye, al menos en lo relativo a la Filosofía del Espíritu Objetivo, el núcleo sobre el que se construye la propuesta hegeliana (*Cf.* Beiser 2003: 137).

De acuerdo con Beiser, incluso la Lógica en Hegel depende de la Filosofía de la Naturaleza, entendiendo a ambas como distintas secciones del sistema. A pesar de que el orden de exposición de la *Enzyklopädie* parece indicarnos lo contrario,[4] Beiser sostiene que la agenda y el propósito de la Lógica deriva de la *Naturphilosophie*, ya que el propósito de la Lógica es demostrar la posibilidad y la necesidad de pensar orgánicamente. La categoría con la que culmina la Lógica, a saber, la idea absoluta, se funda en la vida como categoría, "la existencia inmediata de la idea" (*ibid*.: 143).

Esta interesante propuesta de interpretación que realiza Beiser se hace más difícil de sostener a medida que la extendemos al conjunto del sistema hegeliano. Pero si nos valemos de ella como hipótesis de interpretación del organicismo

[2] *Cf.* BEISER, Frederick, *Hegel*, New York: Routledge, 2005, p. 98.

[3] Para Manfred Riedel Hegel rechaza la visión tradicional que toma la ley de la naturaleza como modelo de normatividad. La única ley para el hombre es la "ley de la libertad" que no la brinda la naturaleza sino el "concepto". La libertad tiene que ser pensada según la forma del concepto y no la de la naturaleza. El concepto justamente reconcilia la libertad consigo misma y con la naturaleza. Véase: Riedel 1975.

[4] En la *Enzyklopädie* la Filosofía de la Naturaleza (Segunda Parte de esta obra) es posterior a la Lógica (Primera Parte) y anterior a la Filosofía del Espíritu (Tercera Parte).

político adquiere entonces mayor fortaleza. Porque es indudable que la concepción organicista de la eticidad en Hegel es deudora de una noción filosófico-natural de organismo. Sobre la base de una comprensión de la naturaleza como un "todo viviente", no resulta demasiado arriesgada, luego, la propuesta de una eticidad orgánica, una nueva forma de totalidad viva. El espíritu objetivo es superior a la naturaleza, no como una realidad trascendente sino como el devenir necesario de esa naturaleza. No sería lógico que una forma superior de naturaleza perdiera justamente el rasgo más propiamente ideal (o espiritual) de lo material (o natural): la vida, el movimiento de autoproducción y de reproducción característico de los seres organizados. El modelo el organicismo político puede ser identificado, entonces, con el modelo de la naturaleza orgánica.

3. Organicismo y mecanicismo

El gran rival del organicismo como modelo conceptual de lo social y lo político es el Estado-máquina. El organicismo ético hegeliano representa la alternativa filosófica al mecanicismo político del liberalismo clásico. Quizás la expresión más acabada de este mecanicismo en la Alemania de fines del siglo XVIII sea el proyecto de Estado llevado adelante por Federico II el Grande entre 1740 y 1786, donde la racionalización y profesionalización de la administración pública constituyó una tarea prioritaria. Luego de la derrota de Prusia por Francia en la batalla de Jena de 1806 se produjo el cambio más importante con respecto a este Estado burocrático y, a nuestro entender, mecanicista. Si bien la reforma que se llevó a cabo desde entonces no duró mucho, pues fue interrumpida en 1812, ésta produjo resultados visibles, fundamentalmente logró establecer un sistema racionalizado de departamentos, en el que cada ministro estaba a cargo de un área de servicio separada. La organización de los ministerios se realizó en base a un criterio funcional y no ya provincial, como ocurría hasta entonces, se racionalizó el conglomerado de agencias centrales superpuestas, se determinaron jerárquicamente las relaciones entre los ministerios y dependencias judiciales (*Cf.* Krygier 1981: 20-25).

Pero el Estado-máquina racionalista al que Hegel opondrá su Estado-organismo no reduce su mecanicismo al criterio funcionalista y jerárquico que

propone. Tampoco únicamente por sus presupuestos físicos y metafísicos,[5] sino específicamente porque en él se piensa la sociedad política como el resultado de un pacto o un contrato alcanzado por la mera agregación artificial de voluntades particulares. De esta manera, la voluntad general no sería nada más que la suma de las distintas voluntades individuales y las comunidades históricas no serían otra cosa que una artificial, aunque sofisticada, obra de ingeniería humana.

Probablemente sea la visión de Schiller expresada en sus cartas *Sobre la educación estética del hombre* (1795) la que haya influido a Hegel en su juventud y a toda la generación filosófica romántica en Alemania (*Cf.* Jiménez Colodrero 2010). Schiller presenta allí un contraste entre la vida antigua griega y la vida moderna en términos de organicismo y mecanicismo, respectivamente. El Estado moderno es pensado por Schiller en relación a la imagen del reloj. La vida moderna está signada, para Schiller, por la fragmentación y la escisión. El todo es sólo un agregado de infinitas partes que no alcanzan a conformar una totalidad viva; y lo que hasta entonces conformaba una unidad se convierte ahora en una oposición irreductible: el Estado y la Iglesia, las leyes y las costumbres, etc. Los individuos se comportan como engranajes de una gran maquinaria cuyo funcionamiento no definen. A la inversa, son ellos los conducidos por la misma máquina a la que hacen funcionar. Un reglamento, o mejor, un burocrático "formulario" (*Formular*) le indica a los hombres cuál es su función en esta relojería social. Un formulario que, por cierto, ellos no están habilitados a modificar (*Cf.* Schiller 1795: 19).

Este es el modelo de Estado-máquina al que Hegel le opondrá su Estado orgánico. Contra la fragmentación, la escisión, la monotonía, la arbitrariedad y la opacidad del Estado mecánico delineará un modelo de organización política y social caracterizado por la integración, la reconciliación de lo escindido, la convicción y la participación de los ciudadanos, así como también por la publicidad de las leyes y los actos oficiales.

Hegel utiliza en muchas oportunidades a lo largo de sus *Principios de la Filosofía del Derecho* (en adelante, *PhR*) imágenes orgánicas para referirse al Estado.[6] El Estado es un *Organismus* para Hegel porque despliega en sus poderes y

[5] Véase, por ejemplo, el eminente caso de Hobbes en el "Prefacio a lector" de *De Cive* (1642), donde utiliza la analogía con el mecanismo de un reloj para exponer su metodología de análisis del Estado: Hobbes 1642: 51.

[6] Véase, por ejemplo: Hegel 1821: § 33; § 256, *Obs.*; § 258, Agregado; § 259; § 263, Agregado; § 267 y § 267, Agregado; § 269 y § 269, Agregado; § 271 y § 271, Agregado; § 276, Agregado; § 278, *Obs.*; § 286, *Obs.*; § 302 y § 302, *Obs.*; § 308, *Obs*. Quizás la referencia más clara es la que se encuentre en el § 269 de dicha obra. Véase también especialmente el Agregado de Gans, tomado de la transcripción

en sus funciones lo que caracteriza a la idea. Pues, así como la idea se desarrolla en la naturaleza y en el espíritu a través de diferencias, lo mismo ocurre con el Estado; de allí la diferenciación que éste exhibe en términos de división de poderes y de especialización de la función pública. Gracias a este desarrollo diferenciado, el Estado produce la universalidad continuamente. Las diferencias no menoscaban la universalidad sino que, por el contrario, la sustentan. Encontramos aquí la forma más general de la "unidad en la diferencia" que mencionaba Beiser. En este sentido, la integración puede producirse precisamente porque la diferenciación que presenta el Estado está determinada por la naturaleza del concepto. No consiste en una diferenciación arbitraria y contingente sino que encarna las mismas distinciones halladas en el concepto. La constitución política es un organismo para Hegel, pues en ella encontramos esa estructura a la vez diferenciada e integrada que caracteriza lo orgánico.[7]

4. El Estado orgánico de Hegel

De acuerdo con Beiser, Hegel le atribuye al Estado orgánico tres rasgos generales: 1) el todo existe para cada una de las partes, así como también cada parte existe para el todo (el individuo es a la vez medio y fin para el Estado); 2) debe haber vida en cada parte del Estado, lo cual quiere decir que cada parte debe gozar de algún grado de autonomía; 3) cada parte, al buscar su propio interés y subsistencia, promueve al mismo tiempo el interés del todo (*Cf.* Beiser 2005: 239-240). El primer rasgo disuelve la controversia entre liberalismo y comunitarismo para Beiser, pues la afirmación de que "el todo existe para las partes" satisface las exigencias liberales, mientras que el complemento "las partes existen para el todo" le da la razón a las objeciones comunitaristas.[8] Por otro lado, el segundo rasgo alude a que deben existir, al interior del Estado (en sentido amplio) grupos autónomos, independientes de la administración central. Cuando Hegel concede importantes espacios en la deliberación pública a las corporaciones y a los

realizada por Griesheim de las *Vorlesungen über Rechtsphilosophie* de Hegel dictadas entre 1824-1825 (*Ibid.*: § 269, 415).

[7] Para la discusión respecto de si el modelo orgánico del Estado en Hegel sigue la naturaleza animal o la vegetal, véase: Becchi 1994: 83; Stone 2012: 146.

[8] Para la interpretación comunitarista del organicismo político hegeliano, véase el clásico libro de Charles Taylor (1977).

estamentos, está cumpliendo con esta condición. Finalmente, el tercer rasgo quiere indicar que no debería existir conflicto alguno entre el interés individual y el bien público, sino todo lo contrario: la realización del bien común supone la satisfacción de los intereses particulares y, al mismo tiempo, éstos sólo pueden realizarse en el marco de una comunidad que promueva y garantice el adecuado cumplimiento de dichos intereses (*Cf.* Beiser 2005: 240). Nuevamente es aplicada aquí la tesis idealista de lo absoluto como la identidad de la identidad y de la no-identidad (*Cf.* Hegel 1801: 96). Un Estado orgánico es un Estado desarrollado conforme a la estructura unificada y a la vez diferenciada del concepto. El momento de unidad lo encontramos en la autoridad centralizada del monarca, el parlamento y la administración pública. El momento de la diferencia lo encarna la esfera de la sociedad civil. El momento de la "unidad en la diferencia" está cumplimentado por el conjunto de los cuerpos independientes que Hegel incluye en su *PhR*: los consejos locales, los grupos comerciales, las asociaciones comunitarias, etc. (*Cf.* Beiser 2005: 241).

La idea de organismo, desde Kant, permite pensar una organización cuyas partes son a la vez medios para el todo y fines en sí mismos. Esta totalidad a su vez es una unidad autosuficiente, que se diferencia, se preserva y se reproduce a sí misma, cambiando permanentemente sus partes integrantes sin alterar la identidad del todo (*Cf.* Pippin 2004: 14). Este tipo de "unidad en la diferencia", una variante de lo absoluto, nos ayuda a comprender la concepción hegeliana del Estado. En esta concepción se intenta probar la dependencia mutua entre el Estado y los ciudadanos. Una dependencia que constituye el rasgo más importante del Estado orgánico, porque "mutuamente dependientes" quiere decir que la parte y el todo son a la vez medio y fin uno para el otro. Cuando se olvida la dependencia del Estado con respecto al individuo se suele presentar la filosofía política hegeliana como una legitimación del Estado totalitario. Cuando se descuida la dependencia del individuo con respecto al Estado, se corre el riesgo de presentar un Hegel cuyo liberalismo termina ubicándolo en el mismo grupo de los filósofos contractualistas y "atomistas" que tanto criticó. Precisamente el organicismo político buscó constituirse como una alternativa para eludir ambas consecuencias indeseables, la deriva totalitaria y el atomismo centrado exclusivamente en el egoísmo económico.

Desde la perspectiva mecanicista, asociada a la Ilustración, solamente podemos afirmar la heterogeneidad entre medios y fines, la mutua exterioridad entre los elementos, y la reducción del todo a un mero agregado de las partes. El

mecanicismo clásico sólo admite movimiento por imposición violenta –"exterior"– de fuerza sobre un cuerpo inerte, e instrumentaliza cualquier relación entre los objetos: cada ente es, para todos los demás, únicamente un medio, un instrumento. En términos sociales: el hombre como lobo del hombre. Sin embargo, para Hegel, el antagonismo social estructural, no ya únicamente de los individuos entre sí, sino fundamentalmente de la sociedad civil competitiva y del Estado moderno, se puede resolver sin recurrir a nada externo a ellos. Esa resolución es posible porque el todo (el Estado) y la parte (los distintos sectores sociales y los individuos) son mutuamente dependientes, su relación no es mecánica sino orgánica. Forman parte de un mismo organismo "ético" (*sittlich*) donde cada momento del todo depende de todos los demás para su existencia y su adecuado desarrollo.

Bibliografía

Becchi, P. (1994). La doctrina hegeliana del organicismo político. Trad. Esteban Federico Mizrahi. *Escritos de Filosofía*, XIII (25-26), pp. 75-99.

Beiser, F. (2003). Hegel and *Naturphilosophie*. *Studies in History and Philosophy of Science* 34, pp. 135-147.

Beiser, F. (2005). *Hegel*. London/New York: Routledge.

Gloy, K. y Burger, P. (Eds.) (1993). *Die Naturphilosophie im Deutschen Idealismus*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.

Hegel, G.W.F. (1801). *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie (1801)*, en: Hegel, G.W.F. (1986). *Werke*. Band 2, *Jenaer Schriften 1801-1807*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, Erste Auflage.

Hegel, G.W.F. (1821). *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, en: Hegel, G.W.F., *Werke*, Band 7, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2. Auflage, 1989.

Hegel, G.W.F. (1830). *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse 1830*. Zweiter Teil, Die Naturphilosophie, en: Hegel, G.W.F. (1986). *Werke*. Band 9, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, Erste Auflage.

Hobbes, Th. (1642). *Tratado sobre el Ciudadano*, edición y trad. de Joaquín Rodríguez Feo, Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia, 2008.

Jiménez Colodrero, A. (2010). "Máquina" versus "Organismo". Resonancias de un motivo schilleriano en los escritos de juventud de G. W. F. Hegel. *Páginas de Filosofía*, XI (13), pp. 21-34.

Kant, I. (1790). *Kritik der Urteilskraft*, en: Kant, I. (1977). *Werke in zwölf Bänden*. Band 10, Frankfurt a.M.: Suhrkamp. En las citas se ha utilizado la siguiente traducción al español: Kant, I. (1993). *Crítica del juicio*. Trad. José Rovira Armengol, Buenos Aires: Losada, 3ra. Edición.

Krygier, M. (1981). El Estado y la burocracia en el crecimiento de un concepto, en: E. Kamenka y M. Krygier (Ed.), *La burocracia. La Trayectoria de un Concepto*, trad. Eduardo L. Suárez, México: Fondo de Cultura Económica.

Pippin, R. (2004). Introduction, en: R. B. Pippin y Otfried Höffe (Eds.). *Hegel on Ethics and Politics*. Cambridge: Cambridge University Press (pp. 1-18).

Riedel, M. (1975). Natur und Freiheit in Hegels Rechtsphilosophie, en: M. Riedel (Ed.), *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie*. Band 2, Frankfurt a.M.: Suhrkamp (pp. 109-127).

Schiller, F. (1795). *Über die ästhetische Erziehung des Menschen, in einer Reihe von Briefen*, en: *Schillers Sämtliche Werke. Säkular-Ausgabe in 16 Bänden*, Stuttgart und Berlin: Cotta'sche Buchhandlung Nachfolger, Zwölfter Band, *Philosophische Schriften*, Zweiter Teil, 1905.

Stone, A. (2012). Gender, the Family, and the Organic State in Hegel's Political Thought, en: Th. Brooks (Ed.). *Hegel's Philosophy of Right*. Oxford: Wiley-Blackwell (pp. 143-164).

Taylor, Ch. (1977). *Hegel*. Cambridge: Cambridge University Press.

Wandschneider, D. (1987). Die Stellung der Natur im Gesamtentwurf der hegelschen Philosophie, en: M. J. Petry (Ed.), *Hegel und die Naturwissenschaften*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog (pp. 33-64).

La ‘República de las letras’ y el nacimiento de la razón pública en el siglo XVIII

Fernando Bahr (UNL-CONICET)

1. Introducción

Entre los siglos XVI y XVIII, se entendió en Europa por “República de las letras” una red internacional de comunicación tejida por los literatos (término que usualmente incluía a eruditos, filósofos y científicos) a través de cartas, publicaciones periódicas, intercambio de libros y ocasionales encuentros en bibliotecas o casas editoriales. Dicha red nunca se constituyó de manera oficial ni tuvo autoridades formalmente establecidas. Se trató más bien, como dice Anne Goldgar, de “un evento reflexivo” (Goldgar, 1995: 6-7) renovado a cada momento por la conciencia de pertenecer a ella y la voluntad de practicar una virtud que la definía: precisamente aquella que expresa la palabra latina ‘*communicatio*’, en cuyo significado se encontraban alusiones a otras costumbres honrosas como la benevolencia, la afabilidad, la humanidad y la filantropía (cf. Bots y Waquet, 2005: 160-169; Dibon, 1990: 161-162).

El habitante de la “República de las letras” se comprendía a sí mismo, pues, a partir “del deber estricto” de “establecer, mantener y estimular la comunicación” (Dibon, 1990: 159) con los demás habitantes. Ahora bien, dado que tal deber en principio era moralmente universal, se colocaba por encima de cualquier pertenencia religiosa, nacional o ideológica. Quien consultaba o brindaba alguna información debía ser correspondido, y con ello la República literaria adquiría características que contrastaban con los Estados seculares. En tiempos de monarquías absolutas y de sangrientas guerras por motivos de fe, en efecto, no sólo era “república” sino que también era, o debía ser, cosmopolita, igualitaria y pluriconfesional. El abogado y cartujo Noël d’Argonne (1634-1704) lo afirmaba con orgullo: “Ninguna República ha sido jamás más grande, más poblada, más libre o más gloriosa. Se extiende por toda la tierra y está compuesta por gente de todas las naciones, de cualquier condición, de cualquier edad, de cualquier sexo; ni las mujeres ni los niños están excluidos de ella” (Vigneul-Marville, 1725: 66).

Hasta bien entrada la segunda mitad del siglo XVII, sin embargo, los Estados nacionales y las Iglesias no encontraron en el republicanismo de las letras un verdadero motivo de preocupación. Los temas que se trataban en sus círculos eran estrictamente para especialistas y la comunicación se restringía a un grupo de iniciados capaces de examinarlos de manera competente. El principio del fin de esa convivencia pacífica parece haber ocurrido con la fundación de los periódicos literarios, y particularmente con el editado por Pierre Bayle entre 1684 y 1687, titulado *Nouvelles de la République des Lettres*, que por sus temas y sus propósitos inaugura un nuevo estilo de periodismo erudito. A continuación dedicaremos un momento a analizar cómo concibe Bayle la tarea de difusión filosófica y científica; será el punto de partida para tratar de comprender por qué los literatos se transformaron finalmente en un grupo cuya presencia social e influencia se hizo notable, y en muchos casos molesta, para soberanos y parlamentos antes de la Revolución Francesa.

2. El nacimiento de "el público"

En una carta a Jean Le Clerc, Bayle dice acerca de los destinatarios de las *Nouvelles*: "Me han dicho que hay que buscar el término medio entre las noticias de gaceta y las noticias de ciencia pura, con el fin de que los caballeros y las damas, y en general los miles de personas que leen y que piensan, sin ser eruditos, se recreen con la lectura de nuestras noticias" (Bayle, 1714, I:176). No se tratará, pues, de un periódico exclusivo para "*savans*", sino que está pensado también, y especialmente, para "gente de mundo, y curiosos". Bayle tiene conciencia de que esto implica, por un lado, que la exquisitez de los debates disminuya y, por el otro, que la difusión de las letras aumente y cobre mayor presencia social, no sólo por la cantidad de interesados sino también por la influencia de los temas que se traten en las creencias de los lectores. La información y las controversias, efectivamente, ya no versarán de manera exclusiva sobre la interpretación de un texto clásico o sobre los términos de una lengua exótica, sino, como lo muestra el primer número de las *Nouvelles*, también sobre el poder de los oráculos (paganos y cristianos) y sobre la inmaterialidad del alma (en hombres y animales). La metáfora a la que se recurre para explicar las diferencias con el pasado es la del haz de luz. Acaso no haya hoy,

dice Bayle, cuando se estudia la *nouvelle philosophie* y las lenguas vivas, figuras que encandilen tanto como en el siglo XVI, pero el número de ellas es sin duda mayor y está en expansión continua: “la gente de hoy es menos erudita y más capaz” y el poder de la inteligencia, al desbordar el estricto *orbis litteratorum*, se ha vuelto “más temible” (cf. Bayle, 1740, I: 66a).

Esta última cita proviene de la obra mayor de Bayle, el *Dictionnaire historique et critique*, cuya primera edición data de finales de 1696. Como en el caso de las *Nouvelles*, los destinatarios de la misma son los lectores “curiosos” que carecen del dinero o el ocio suficientes para dedicarse por entero a la reflexión filosófica o a la investigación científica y requieren de un instrumento confiable a la hora de buscar datos sobre sus áreas de interés. Por ello es un diccionario histórico, ordenado alfabéticamente y abierto a la colaboración de otros doctos con más tiempo y mejores bibliotecas. Pero también es un diccionario “crítico”, adjetivo en el que, sin abandonar los vínculos con la “*krisis*” filológica de los grandes humanistas, anuncia ya la razón crítica del siglo XVIII, una razón que pone a prueba la validez de las especulaciones teológicas y filosóficas en temas socialmente sensibles: eventos sobrenaturales, inmortalidad del alma, realidad del mal, conocimiento de la divinidad, etc., los mismos que trataban las *Nouvelles* mediante el recurso al comentario bibliográfico.

El “público” ha pasado a ocupar el centro de la escena literaria, argumenta Bayle, y el escritor no puede hacer caso omiso a los deseos de ese “gusto general” (Bayle, 1740, I: i). Ahora bien, lo interesante es que aun dentro de este nuevo cuadro la República de las letras conserva como valor supremo la libre búsqueda de la verdad: “Esta república es un estado extremadamente libre. No se reconoce allí más que el imperio de la razón y de la verdad, y bajo sus auspicios, se hace la guerra inocentemente a quien sea” (Bayle, 1740, II: 102a). La metáfora política se prolonga hasta unir en sus ecos el estado de naturaleza de Locke con la futura República de Rousseau, pero en tanto reflexiona también acerca de las relaciones del mundo de las letras con los poderes seculares es algo más que una metáfora: “Cada uno es al mismo tiempo soberano y justiciable de cada uno. Las leyes de la sociedad no causan perjuicio alguno a la independencia del estado de naturaleza con respecto al error y a la ignorancia; todos los particulares tienen en este sentido el derecho de espada, y lo pueden ejercer sin pedir permiso a los que gobiernan” (Bayle, 1740, II: 102a). El soberano secular, por tanto, no debe inmiscuirse en las discusiones de los escritores, excepto cuando lo que está en juego no es la verdad sino el honor; por

ejemplo, cuando lo que se publica es una sátira. Éstas, como los libelos difamatorios, además, incumplen con la exigencia principal de la República de las letras, que es, como sabemos, la comunicación benevolente: el autor de la sátira o el libelo, en efecto, "se esconde, con el fin de no verse obligado a demostrar lo que publica y de poder causar daño sin hacerse responsable" (Bayle, 1740, II: 102b), en razón de ello deben ser castigados por las leyes civiles.

Los pasajes de Bayle que acabamos de citar se encuentran presentes en casi todos los textos del siglo XVIII referidos a la comunidad literaria. Los recuerda Heuman, por ejemplo, después de comparar a esa comunidad con la Iglesia invisible de Lutero, y también Pierre Desmaizeaux, quien en la edición de 1729 de las cartas de Bayle se apoya en esos pasajes para describir a la República de las letras con aires (para nosotros) kantianos como "un estado presente en todos los estados, una república en la que cada uno, en perfecta independencia, reconoce sólo las leyes que él mismo se impone" (cf. Bots y Waquet, 2005: 24). Seguramente, también piensa en tales pasajes Paul Dibon cuando dice que Bayle "proporcionó en cierta forma sus títulos de nobleza" a la Europa erudita (Dibon, 1990: 61). En cualquier caso, está claro que quien los escribe entiende ya la literatura (el estudio y el saber) como una actividad que puede tener, y de hecho tiene, influencia en la opinión de cierto sector de la población. Lo podemos ver por la positiva, en la encendida defensa de la libertad que acabamos de leer, o, mejor aún, por la negativa, en la desengañada "Disertación sobre los libelos difamatorios", incluida en el tomo IV del *Dictionnaire*, donde Bayle examina las razones que asisten a los que afirman que la política "no es tanto el arte de gobernar como de engañar a los hombres" y concluye que en ese arte del engaño la manipulación de la información por medio de libelos, periódicos e incluso libros cumple el papel principal (Bayle, 1740, IV:583).

Los escritos de Bayle sirven así de enlace entre dos concepciones muy diferentes de la República de las letras, que se podrían denominar *Respublica literaria* (la del siglo XVI y XVII), y *République des philosophes* (la del siglo XVIII). Respecto de la primera, es consciente de situarse a la vez en continuidad y en ruptura. En continuidad, porque considera que la jerarquía de valores no tendría que alterarse necesariamente al incluir nuevos participantes o nuevos temas y juzga que sobre todo la libertad y la imparcialidad que enseñaron los eruditos del humanismo deben seguir siendo constitutivas del mundo literario; en ruptura, porque sabe que sus lectores ya no son aquellos eruditos, que el "gusto general"

requiere de nuevos medio de información (periódicos, diccionarios) y que la influencia social de lo que se diga en ellos será indudablemente mayor y puede entrar fácilmente en conflicto con los intereses del poder religioso o del poder político. Respecto de la segunda, no se pronuncia, como buen escéptico. Su "agustinismo secular" le impide creer en el progreso e imagina la historia más bien a la manera de Esopo, como un subibaja en el que la especie humana asciende y desciende por turnos (Bayle, 1740, II: 404a). Deberán pasar varios años para que esta atmósfera de escasa confianza se disipe y las Luces insuflen su optimismo.

3. Los '*philosophes*' y la conciencia política

Bayle encarna bien una época de transición en la República de las letras que, según Anne Goldgar, podría llegar hasta 1750. El período que se abre a partir de entonces está representado por diversas figuras importantes (Voltaire, Diderot, Helvétius, etc.) y, mejor todavía, por una obra colectiva: la *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, editada por Diderot y d'Alembert, donde colaboraron varias de esas figuras. Uno de los mejores testimonios al respecto puede encontrarse en el artículo "*Gens de lettres*", que proviene de la distinguida pluma de Voltaire (1694-1778):

> "Antaño, en el siglo XVI y en buena parte del siglo XVII, los literatos se ocupaban mucho de la crítica gramatical de autores griegos y latinos, y es al trabajo de ellos que debemos los diccionarios, las ediciones correctas, los comentarios de las obras mayores de la antigüedad; hoy en día esta crítica es menos necesaria y ha sido reemplazada por el espíritu filosófico. Este espíritu filosófico parece constituir el carácter de la gente de letras, y cuando se une al buen gusto da forma a un literato cumplido" (Diderot y D'Alembert, 1751-1772, VII: 599b).

La superioridad de su época respecto de las anteriores no está en duda para Voltaire: por el gran número de hombres esclarecidos, por la ductilidad de sus espíritus y por la capacidad que muestran para trabajar tan bien en el mundo como en sus gabinetes. Ahora bien, el punto decisivo es que al unir el buen gusto con el espíritu filosófico, dice, los literatos han conseguido reintegrarse a la sociedad,

sociedad que antes les daba la espalda y que ahora los necesita porque que ha reconocido en el ejercicio de la razón el camino hacia su propio beneficio. Esto se podría interpretar como una declaración fuerte de independencia y un llamado a la militancia crítica; sin embargo, Voltaire se muestra cauteloso al reflexionar acerca de la relación de los *philosophes* con el poder secular afirmando que el principal beneficio de la difusión de "las Luces" es la pacificación del Estado y el fortalecimiento del soberano. Vale la pena citar el siguiente pasaje de *El siglo de Luis XIV*:

> "Cuesta creer que los soberanos deban algo a los filósofos. Sin embargo, es verdad que este espíritu filosófico que ha ganado casi todas las condiciones, excepto el populacho, ha contribuido mucho a hacer valer los derechos de los soberanos. Disputas que en otro momento habrían producido excomuniones, entredichos, cismas, ya no los causan. Se ha dicho que los pueblos iban a ser felices cuando tuvieran filósofos por reyes; es muy cierto que los reyes son más felices cuando muchos de sus súbditos son filósofos" (Voltaire, 1957:1001).

Voltaire, pues, es un conciliador y bien podemos creer que haya concebido al filósofo como funcionario, o por lo menos buen amigo, del déspota ilustrado. Para oír voces más radicales de la misma *Encyclopédie* hay que acudir a Diderot y, más precisamente, al artículo "*Philosophe*", que Diderot reelaboró a partir de un texto anónimo publicado clandestinamente en 1743 y cuya autoría se atribuye a César Chesneau Du Marsais. En él encontramos, a tono con Voltaire, la afirmación de que el *philosophe* "no se cree exiliado de este mundo, ni cree estar en un país enemigo", pero a continuación una significativa novedad: que "la sociedad civil es, por así decirlo, una divinidad sobre la tierra para él: le rinde homenajes, la honra por medio de la probidad, por medio de una atención exacta a sus deberes y por un sincero deseo de no ser un miembro inútil o embarazoso" (Diderot y D'Alembert, 1751-1772, XII: 510)[1].

La voluntad de ser útil aparece otra vez aquí, pues, como la señal distintiva del filósofo, aquella que lo diferencia de los antiguos "*savans*"; el destinatario de ese

[1] En el escrito original de Du Marsais la afirmación es más contundente, y se entiende que Diderot haya decidido suavizarla. Allí se sostiene, en efecto, que "la sociedad civil es, por así decirlo, la *única* divinidad que reconoce sobre la tierra" (Du Marsais, 1797, VI: 32). La idea vuelve más adelante: "Separad por un momento al filósofo del hombre honrado, ¿qué le queda? La sociedad civil, su único Dios, lo abandona; helo allí privado de las más dulces satisfacciones de la vida, helo allí desterrado sin retorno del trato con la gente honrada" (Du Marsais, 1797, VI: 35-36).

cuidado, sin embargo, no es ahora el Estado, ni mucho menos el monarca, sino la sociedad civil (cf. Diderot y D'Alembert, 1751-1772, XV: 259). Ésta es la que se beneficia del combate contra la superstición y el fanatismo; ésta es la que se nutre de la reflexión del filósofo y de su ejemplo de probidad moral. ¿Dónde se produce tal comunicación? Con seguridad, no en las academias sino en los clubes, en los salones y en la prensa: precisamente, como ha mostrado entre otros Daniel Roche, las instituciones más características de la Época de las Luces y en las que nacen los "intelectuales" como círculo intermediario entre el Estado y el espacio público (cf. Roche, 1988: 225).

El "*Philosophe*" de Diderot-Du Marsais, de esta manera, nos lleva a pensar, mejor que Voltaire, en otra forma social que aparece en el siglo XVIII. Se trata de la "opinión pública" o "publicidad (*Öffentlichkeit*) burguesa", en términos de Jürgen Habermas, esfera perteneciente al ámbito privado pero que a través de la instituciones literarias (clubes y prensa, justamente) y ya transformada en publicidad política "media [...] entre el Estado y las necesidades de la sociedad" (Habermas, 1981: 68). La pregunta que podríamos hacernos, sin embargo, es si *République des philosophes* y opinión pública coinciden o, mejor aún, si la expansión de esta última terminó por matar y reemplazar aquella, tal como parecen sugerir algunos autores a partir de Habermas[2]. Al respecto, nos parece que leyendo el artículo "*Philosophe*" de la *Encyclopédie* deberíamos dar una respuesta negativa. Del mismo estudio de Habermas se desprende que la esfera pública estuvo vinculada desde sus comienzos a la discusión de problemas "políticos" (en el sentido institucional del término) de carácter nacional o local, tales como la financiación de la guerra, la necesidad de reformas parlamentarias o los gastos del presupuesto, problemas en todo caso diferentes de los que los *philosophes* reconocieron como propios de su competencia. Esto último se hace manifiesto en el artículo de Diderot-Du Marsais, donde el papel del filósofo en la sociedad se define a partir de dos aspectos complementarios: por un lado, enseñar a juzgar bien, distinguiendo lo verdadero de lo falso y de lo simplemente verosímil, y, por el otro, practicar y difundir la humanidad, virtud que, según nos enseña la misma

[2] Anne Goldgar, después de señalar lo diferentes que eran los propósitos de la erudición en el siglo XVII respecto del XVIII, se limita a sostener que "la antigua República de las letras no operaba a la manera de la esfera pública de Habermas" (Goldgar, 1995: 6), dejando abierta la posibilidad de que la del siglo XVIII sí lo hiciera. Bots y Waquet emiten un diagnóstico más tajante: "El primado universal de la crítica que se da en el último cuarto del siglo XVIII condujo a la destrucción del Estado absoluto. Para la República de las letras, empero, ésta fue una victoria a lo Pirro: negando con su propio actuar aquella separación del estado que había legitimado su existencia, perdía toda razón de ser en cuanto estado particular" (Bots y Waquet, 2005: 83).

Encyclopédie, es un "sentimiento de benevolencia por todos los hombres" que "se atormenta con las penas ajenas y la necesidad de aliviarlas" y querría "recorrer el universo para abolir la esclavitud, la superstición, el vicio y la desdicha" (Diderot y D'Alembert, 1751-1772, VIII: 348). Es decir, el filósofo supone estar hablando en nombre de la razón y de la virtud ante un auditorio universal, no representando un sector determinado de la "opinión pública", noción que, como ha mostrado Roger Chartier, los enciclopedistas no utilizaron y habría despertado cierto desdén por la ambigüedad o incertidumbre que suponía (Chartier, 1995: 42. Cf. Diderot y D'Alembert, 1751-1772, XI: 506-507). La "*République des philosophes*", por lo tanto, estaría más lejos de la opinión pública que del ideal kantiano de una "sociedad cosmopolita de los hombres" donde los "sabios", en calidad de tales, se dirigen a sus lectores haciendo "un uso público de la razón" diferente del "uso privado" que deben hacer ante sus comunidades particulares y localizadas, por grandes que éstas sean (cf. Chartier, 1995: 36-40). Por supuesto, Kant no habría aceptado muchos de los rasgos a partir de los cuales el artículo de la *Encyclopédie* y su fuente clandestina definían la tarea del filósofo, pero, con todo, aquel y éstos habrían coincidido en que, distinguiéndose tanto de los Estados como de las Iglesias y con un carácter no utópico, existe una comunidad de fines universal, libre y voluntaria que entre otras tareas tiene la de preguntarse por la legitimidad de las estructuras del orden jurídico-político procurando que los gobiernos no se transformen en tiranías.

Bibliografía

Bayle, P. (1714). *Lettres choisies de Mr. Bayle, avec des Remarques*. Rotterdam : Fritsch et Böhm.

Bayle, P. (1740). *Dictionnaire historique et critique*. Amsterdam/Leyde/ La Haye/ Utrecht: P. Brunel *et al*.

Bots, H y Waquet, F. (2005). *La Repubblica delle lettere*. Bologna: Il Mulino.

Chartier, R. (1995). *Espacio público, crítica y desacralización en el siglo XVIII. Los orígenes intelectuales de la Revolución francesa*. Barcelona: Gedisa.

Dibon, P. (1990). *Regards sur la Hollande du Siècle d'Or*. Napoli : Vivarium.

Diderot, D. y D'Alembert (Eds.) (1751-1772), *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, Paris : chez Briasson, David, Le Breton, Durand.

Du Marsais, C. (1797). *Oeuvres de Dumarsais*, Paris: Pougin.

Goldgar, A. (1995). *Impolite Learning. Conduct and Community in the Republic of Letters, 1680-1750*. New Haven / London: Yale University Press.

Habermas, J. (1981). *Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la vida pública*. Barcelona: Gustavo Gili.

Roche, D. (1998). *Les Républicains des Lettres. Gens de culture et Lumières au XVIIIe. siècle*. Paris: Fayard.

Vigneul-Marville (1725). *Mélanges d'histoire et de littérature*. Paris : chez Claude Prudhomme.

Voltaire (1957). *Oeuvres historiques*. Paris : Gallimard.

Aspectos de la cultura ilustrada en los letrados rivadavianos. Pedro de Angelis y José Joaquín de Mora

Rosalía Baltar (CELEHIS - UNMdP)

1. Introducción

En el presente trabajo examinaremos las imágenes y acciones concretas que Pedro de Angelis y José Joaquín de Mora tenían e instrumentaban a partir de sus emprendimientos editoriales, pedagógicos y periodísticos en estas márgenes del Río de la Plata, desde su llegada a Montevideo, en 1826, contratados por Bernardino Rivadavia. La finalidad de este mandatario era la de contratar una serie de eruditos y técnicos para hacer de Buenos Aires un auténtico Parnaso, posicionado totalmente en el marco de los ideales ilustrados que con ellos compartía. La situación en América mostró los atisbos de una cultura en emergencia y la suerte que corrieron anhelos y proyectos de "civilización" en un contexto que los desbarató y los exhibió como sueños incumplidos. En este sentido, las ideas ilustradas de estos eruditos son las que empujan sus acciones y sus visiones de la cultura y de la literatura, más allá de que con el correr de los años aparezcan horadadas por, o fusionadas en, rasgos de matriz romántica.

Lo que podríamos llamar "influencia de las letras sobre las acciones políticas" se advierte en la decisión de Bernardino de traer al Río de la Plata a eruditos, técnicos y profesionales que supieran formar instituciones, marco en el que surge la llegada de de Angelis y de José Joaquín de Mora. Para ello, son decisivas dos corrientes de pensamiento europeo que lo alientan: la *Idéologie* de de Tracy y el utilitarismo inglés, con Bentham (Gallo 1999, 2004; Di Pasquale 2011). Desde allí nos preguntamos ¿qué era un hombre de letras en los albores del siglo en un paupérrimo Río de la Plata? ¿Cuáles fueron los mecanismos a través de los cuales se iban dando las construcciones de ese futuro mundo cultural? Un hombre de letras era, desde luego, *polígrafo*, conocía las letras y las artes como un conjunto de saberes bellos y, al mismo tiempo, útiles: las *belle arti*. Por otra parte vamos a

advertir la relación estrecha entre el letrado y el hombre de estado. En la correspondencia de Rivadavia, por ejemplo, Desttut de Tracy, filósofo de la *Idéologie*, es decir, un hombre de letras, encomia la decisión del argentino de contratar a otro hombre de letras, Pedro de Angelis, para desarrollar una tarea de escritura asociada con la *publicidad* de la política gubernamental. Leemos entonces tres rasgos de esa cultura emergente: la sociedad de las letras con la política; la creencia, por parte de las letras, de su derecho a aconsejar, a señalar, felicitar o recomendar a la política; el vínculo entre política y *publicidad* (Myers 1995: 75-95).

A lo largo del año y medio en el que compartirán casa, trabajo y aprietos económicos, Mora y de Angelis forjarán destinos diversos. El primero, nacido en Cádiz el 10 de enero de 1783, será convocado para trabajar para el gobierno en Santiago de Chile en un proyecto de Constitución, fundará el Liceo de Chile y no regresará jamás al Plata, iniciando un recorrido que lo llevará a instalarse en distintas zonas de América para retornar, 17 años más tarde, a Madrid. Ya antes de América, José Joaquín de Mora había sido un emigrado político a raíz de la Restauración española y conoció precisamente a Rivadavia estando en Londres, donde desarrollaba su tarea de periodista. Por su parte, de Angelis había huido también de su lugar de origen, Nápoles, y tras varios desplazamientos y oficios desplegados, se había instalado en París. Escribía para diccionarios históricos, la *Revue Encyclopédique*, la *Bibliographie Universelle* dirigida por los Michaud, padre e hijo, y la *Biographie universelle et portative des contemporains.* Al momento de su partida, no sabía castellano, nunca había ejercido el periodismo y no hay rastros de que hubiera escrito o pensado algo concreto sobre América.[1] Sin embargo, su colaboración en estas publicaciones le había permitido trabar amistad con varios naturalistas, filósofos y hombres de letras en general, uno de los cuales, Desttut de Tracy, como vimos, lo recomienda ante Rivadavia en 1827.

En conjunto escribirán, primero, *La crónica política y literaria de Buenos Aires* y el único número de *El conciliador*, publicaciones que examinaremos brevemente en su carácter cultural, a través del cual se revelan los rasgos ilustrados de sus hacedores.

[1] Es bien distinto el caso de Mora, en este sentido, quien ya en sus primeros años madrileños había escrito sobre la cuestión americana y se había inclinado por ciertas conclusiones al respecto. Además, sus publicaciones españolas previas a su emigración a Londres muestran qué tan cerca deseaba posicionar tierras lejanas de la Península, toda vez que, por ejemplo, en su *Crónica política y literaria*, de 1817, propiciaba el acercamiento a través de información sobre su naturaleza, botánica y comercio.

2. *La Crónica política y literaria de Buenos Aires*

Esta publicación tiene el mismo nombre que una anterior, llevada adelante por José Joquín de Mora, en Madrid. Y, como se puede constatar, no solo habrá una repetición del título sino en los lineamientos generales a partir de los intereses que no han cambiado en el periodista gaditano. Los primeros números serán obra casi exclusiva de este autor y se incorporarán las traducciones que él mismo haga de lo escrito en francés por de Angelis, quien por ese entonces desconocía el castellano. Muchos de los textos que se publicaron aquí serán, por lo demás, adaptaciones de textos ya escritos para otros periódicos.

Por otra parte, la redacción de la *Crónica* es, como dirá José Joaquín de Mora con toda claridad un año después en carta a Rivadavia desde Chile, una empresa al servicio del gobierno, redactada en las imprentas Argentina, del Estado y de la Independencia (esta última termina siendo propiedad de de Angelis); se trató de un periódico oficial del gobierno de Rivadavia, del que aparecieron 120 números y cuyo valor alcanzó los 2 reales. En simultáneo, Mora publica *El constitucional. Diario comercial y político* (20 de abril a 25 de octubre de 1827, 147 números) con el Dr. Manuel B. Gallardo como colaborador, en el que revela ya un espíritu faccioso más exacerbado. Y, tanto Mora como de Angelis participan de la edición y redacción de *El Conciliador*, cuyo único número salió el 19 de mayo de 1827, por la imprenta del Estado.

La crónica se ocupará de distinguir las acciones culturales emprendida por el presidente y también de disculpar y justificar las dilaciones y problemas que pudieran surgir. La información que recrea es variada dentro de un enfoque cultural preciso, preocupado por la dotación de “insumos” culturales: idóneos, naturalistas, profesores y maestros; instrumentos para el desarrollo de las ciencias positivas, el periodismo, la enseñanza, etc.

Al mismo tiempo, otro interés sobrevuela las acciones de publicitar lo realizado por el gobierno y es el que toca a la erección de ciudadanos ilustres cuyas vidas se ponderen en términos de ejemplaridad. Cuando se trata de publicitar la fundación de un pueblo, se procura mostrar la operatoria a través de la cual queda expresamente señalado el interés del gobierno por los procesos de la cultura:

preservar la memoria de los hombres útiles, vincular sus nombres a los monumentos de la patria y asociar en todo momento los impulsos de la educación. En su número octavo, se transcribe el discurso del entonces presidente del departamento topográfico, Dr. Vicente Fidel López, quien justifica el bautismo de un pueblo con el nombre de un ciudadano ilustre, el Dr. Chorroarín, en virtud de un principio esencial que rige las acciones del gobierno de Rivadavia: "perpetuar, por vía de premio, la memoria de los servicios útiles a la patria". ¿Quién había sido el Dr. Chorroarín?:

> "[un] digno compatriota que en calidad de Rector de aquel colegio consagró tantos y los mejores años de su vida a la educación de millares de jóvenes de todo el antiguo Virreinato del Río de la Plata, y bajo cuya dirección, celo y disciplina se formaron tantos hombres que en los días de la regeneración de la Patria le han rendido tan relevantes servicios en lo político y en lo militar" (*La crónica*. Reproducido en Gutiérrez 1915: 564).

Una de las temáticas más frecuentadas del periódico será la educación, desde todos los ángulos. Así como en la cita anterior se puede observar que ser docente es contribuir a la patria, es un "servicio" análogo a lo político y lo militar, los contenidos relativos a métodos de enseñanza, publicación de manuales escolares, clases, etc. serán reseñados una y otra vez.

Un ejemplo paradigmático lo constituye un episodio que tiene por protagonista a Felipe Senillosa, un actor importante de la época. Senillosa fue, entre sus muchas otras actividades, profesor de la Universidad de Buenos Aires. Nacido en España en 1783, estudió matemática en la Universidad de Alcalá y, del mismo modo que Mora o de Angelis, conoció a Rivadavia en Londres y fue impulsado por éste a establecer su residencia en Buenos Aires. Toda su vida estuvo dedicada a la educación, con una intensa defensa de la educación pública. La *Crónica* registra su intercambio epistolar con un encumbrado educador francés a raíz de un manual elemental de aritmética que Senillosa había publicado y remitió a tal profesor.

Un artículo del número 65 de la *Crónica* se dedica a encomiar a Felipe Senillosa, ponderando especialmente el método experimental que regía sus incursiones científicas:"El Sr. Senillosa merece los aplausos de todos los aficionados a las ciencias por haberse unido a los que han cooperado a esta gran revolución y

sostenido el método experimental" (*La crónica*. Reproducido en Gutiérrez 1915: 565). El espacio atribuido al episodio es enorme: se publican las cartas de Senillosa y de Suzzanne, traducidas por Senillosa, y el informe de éste. Finalmente, la conclusión del diario. Es decir, la publicación del manual resulta un hecho muy considerado por el periódico; entre otras cosas, por contraste con la escasez de estas incursiones en el ámbito educativo local. Por lo tanto, son acciones percibidas y construidas por el periódico como ejemplares, modélicas, patrióticas.

El magisterio en las aulas, nombres, fundaciones, etc. rige la dinámica del periódico, y en ese sentido debe entenderse el título cuando une lo político con lo literario. Esto último, utilizado desde la amplia perspectiva que portaba en el siglo XIX, se refiere más que nada al ejercicio de las actividades en el plano de la cultura. Hacia inicios del siglo XIX, existe la idea de que la "literatura" de una nación es la referencia al "desarrollo decisivo en lo social y lo cultural, y probablemente también en lo político (Williams, 2003, 204). En efecto, por "literario" aquí se entiende una actividad que, teniendo en cuenta el sentido político de las acciones literarias así atribuidas, puede verse en la metódica anotación por parte de *La crónica* de los progresos en todos los ámbitos del saber y de las instituciones que lo proporcionarían. Claramente asistimos a una mirada sustentada en los parámetros de la cultura ilustrada en la que tanto Mora como de Angelis se habían educado. El periódico registra, a modo de libro de aduana, los ingresos, arribos y residencias de hombres llegados de Europa destinados a desarrollar una actividad científica, profesional, periodística o educativa.

Carlos Ferraris y Pedro Carta, dos personajes con los que Pedro de Angelis trabará relaciones afectivas y económicas en el Plata, merecen una ardiente recepción en el períodico y no exclusivamente por su llegada sino también en virtud de que no vienen solos. Los acompañan instrumentos de química, de agrimensura, de geometría, materiales de trabajo y proyectos específicos: serán los fundadores, luego, del Museo Público de Buenos Aires y, específicamente, Ferraris tendrá, más adelante, una botica detrás de la cual habilitará una especie de modesto salón en el que se reunirá a conversar y a mercar con sus connacionales, como lo especifica en varias oportunidades la correspondencia privada de Carlo Zucchi (Badini 1999: 322).

Era ésta, la de comunicar el arribo de personas de cierto renombre, una costumbre de la época. De hecho, cuando Mora es expulsado de Chile, después de la

corta experiencia rioplatense, y se instala en Perú, la noticia es difundida por los periódicos e incluso, en esas circunstancias, repudiado el accionar del gobierno chileno. De alguna manera, estos extranjeros recién venidos eran anunciados y percibidos como una suerte de farándula promisoria y brillante que coincidía con el espíritu ilustrado que se buscaba, según fueran las circunstancias, crear, fomentar, consolidar, *inventar*.

Ya en estos primeros tiempos, los europeos marcan la distancia entre el espacio cultural del que provienen y el mundo rioplatense. Dicen en *La crónica*, al anunciar una importante modificación en la administración universitaria: "De todos nuestros recientes establecimientos, el que fijará algún día la atención de los extranjeros, así como hoy excita *poco* la de los nacionales, es el gabinete de Física y de Historia Natural que se aumenta silenciosamente en el convento de Santo Domingo" (Mis cursivas. *La* C*rónica*, N° 36, 9/06/1827.Reproducido en Gutiérrez 1998: 344-5).

Tempranamente aprecian de Angelis y Mora la falta de interés por los saberes, que a ellos sí los atraen, por parte de los habitantes del Río de la Plata. Esa misma distancia es la que lleva a Rivadavia a contratarlos, a crear esas entidades públicas y a *publicitarlas* como iniciativas que representan una concepción ilustrada.

3. *El Conciliador*

El Conciliador, de 1826, se compone, como dije, en un solo número, editado por Mora y de Angelis, de 82 páginas y sin prospecto. Gran parte de este primer y último número está conformado por un extenso artículo de José Joaquín de Mora, quien, al decir de Arrieta, delata allí sus gustos, "al admirador de Blanco White, al colaborador de Ackermann, al contendiente de Böhl de Faber," y que el diario primero, *La crónica*, reproduce en varios números, por lo que Arrieta, a quien seguimos, sostiene que, más allá de la circunstancia que hace repetir el artículo (en *El conciliador* es uno de los tantos "juicios sobre la obra" que conforman el periódico y que, en este caso, se ocupa de una publicación inglesa) lo que hace Mora es aprovechar materiales anteriores y adaptarlos a las "circunstancias locales".

En *La Crónica*, por ejemplo, Mora se indignaba frente a la lectura de la publicación de *Arte de hablar en prosa y verso* (1826) de Hermosilla:

> "¿Por qué no citarán los preceptistas, como tipos de elocuencia castellana, a nuestros buenos prosistas modernos? ¿Hay algo en el famoso siglo XVI que se pueda comparar a la *Ley Agraria,* a los *Elogios Académicos* de Jovellanos, al *Prólogo* de Meléndez a su colección de poesías, a las *Biografías* de Quintana, a la *Vida* de Cicerón traducida por Azara, al *Buffon* de Clavijo, al *Español* y al *Mensajero* de Blanco White? No, por cierto. Los escritores que acabamos de citar y algún otro a quien no quisiéramos ultrajar con nuestra falta de memoria, son los que señalan la transición entre la pesadez, la difusión, de nuestros afamados Granada, Pulgar, León y los de su siglo, y los neologismos insoportables de la escuela moderna" (1827. Citado en Arrieta, 1957: 206).

En *El Conciliador*, para razonar en torno a la ligazón entre los procesos políticos y lo que él llamará el buen gusto literario, señala el vacío de "una literatura que instruye" en el marco del despotismo, siempre inclinado a producir "literatura que divierte" (1827: 70). Leyendo "la traducción de Buffon por Clavijo, con la vida de Cicerón por Azara, y con los admirables artículos de Blanco White en su *Español*" se podrá percibir la distancia entre un "idioma que solo se emplea en recrear a un pueblo esclavo, y el que sirve de intérprete a la razón y la filosofía" (1827: 70).

En 1827, el idioma, asociado con la Conquista española, es lo único "bueno" que ha quedado de aquella empresa, vista como tiranía, violencia y vejación. La defensa del idioma en *El conciliador* es central: el castellano, lengua propicia para la razón y la pasión, más allá de que se encuentre amenazado por la tiranía y el despotismo. Además, en consonancia con todo el periódico, Mora a través de la lengua y de Angelis dando un punto de vista histórico, toman una posición netamente americanista frente a los sucesos de la revolución.

La perspectiva llama al sincretismo; la lengua es un "terreno", un "suelo" que debe ser cultivado y, de alguna manera, reconquistado, tras el abandono de los males políticos y religiosos que lo han visto esclavo. ¿Dónde es posible esa libertad? En América, porque la libertad política (y, consecuentemente, agrícola, industrial y mercantil) trae la libertad para el idioma encadenado. La literatura se posiciona en un segundo término y asociada con prácticas de escritura más amplias, como mecanismo de difusión de ideas, en armonía con el imaginario ilustrado que domina ambos periódicos.

4. A modo de conclusión

Tanto para Rivadavia como para sus contratados, si hablamos de cultura en el Plata, es de aquello de lo que no hay y que hay que exportar. Décadas más tarde, los románticos repetirán ese diagnóstico adosado al mito de origen que nos persigue como sociedad al día de la fecha. A lo largo de nuestra historia, hemos vivido y tal vez sufrido consecutivas instancias fundacionales, que señalaron, una a una, la inexistencia de la anterior. Lo interesante de indagar en los procesos culturales que devinieron con el espíritu rivadaviano es que permiten mostrar que el espacio local tenía una suerte de movimiento de palabras, periódicos, opiniones, filtradas algunas por el espíritu ilustrado, otras, en cambio, de raigrambre más colonial y de *ancien régime*, que abonaron las distintas instancias en las que se fue pensando la cultura como lengua, como institución, como opinión, como patria.

Bibliografía

Arrieta, R. (1957). *La literatura argentina y sus vínculos con España*. Buenos Aires: Librería "El Uruguay", colección Argirópolis.

Badini, G. (1999). *Lettere dai due mondi. Pietro de Angelis ed altri correspondenti di Carlo Zucchi*, Reggio Emilia, Archivio di Stato di Reggio Emilia.

Baltar, R. (2012). *Letrados en tiempos de Rosas*. Mar del Plata: EUDEM.

De Angelis, P. y De Mora, J.J. (1827) *Crónica política y literaria de Buenos Aires (1826-27)*. Edición Facsimilar.

De Angelis, P. y De Mora, J.J. (1827) *El conciliador*. Edición Facsimilar.

Di Pasquale, M. (2011). "La recepción de la *Idéologie* en la Universidad de Buenos Aires. El caso de Juan Manuel Fernández de Agüero (1821-2827)", *Prismas, Revista de historia intelectual*, N°15, pp. 63-86. Bernal: UNQui.

Gallo, K. (1999). "¿Reformismo radical o liberal?: La política rivadaviana en una era de conservadurismo europeo. 1815-1830", en *Investigaciones y Ensayos*, Academia Nacional de la Historia, N° 49, pp. 287-313.

Gallo, K. (2004). "En búsqueda de la *República ilustrada*. La introducción del utilitarismo y la *Idéologie* en el Río de la Plata a fines de la primera década revolucionaria", en F. Herrero (comp.), *Revolución, política e ideas en el Río de la Plata durante la década de 1810*, Buenos Aires, Ediciones Cooperativas, pp. 85-100.

Gallo, K. (2008). "A la altura de las luces del siglo: el surgimiento de un clima intelectual en la Buenos Aires posrevolucionaria.", en C. Altamirano (dir.), *Historia de los intelectuales en América Latina. La ciudad letrada, de la conquista al modernismo*, vol. I, J. Myers (ed.), Madrid, Katz, pp. 184-204.

González Bollo, H. (1998). "Una tradición cartográfica física y política de la Argentina, 1838-1882", en *Ciencia hoy. Revista de divulgación científica y tecnológica de la asociación Ciencia Hoy*, Buenos Aires: volumen 8, N° 46, mayo/junio.

Gutiérrez, J.M. (1915). *Origen y desarrollo de la enseñanza pública superior en Buenos Aires*, Buenos Aires: La cultura argentina, [1868]

Gutiérrez, J.M. (1998). *Noticias históricas sobre el origen y desarrollo de la enseñanza pública superior en Buenos Aires: desde la época de la extinción de la Compañía de Jesús en el año 1767, hasta poco después de fundada la Universidad en 1821; con notas, biografías, datos estadísticos y documentos curiosos, inéditos o poco conocidos*. Edición de Jorge Myers, Bernal: UNQui, [1868].

Myers, J. (1995). *Orden y virtud. El discurso republicano en el régimen rosista*. Bernal: UNQui.

Williams, R. (2003). *Palabras clave. Un vocabulario de la cultura y la sociedad*. Buenos Aires: Nueva Visión.

La Ilustración en la filosofía de Nietzsche. Análisis de un pensamiento oscilante entre Rousseau y Voltaire

María Cecilia Barelli (UNS-CONICET)

1. Introducción

La filosofía alemana del siglo XIX sostuvo una mirada atenta y predominantemente crítica respecto de la Ilustración. En los inicios de este siglo encontramos el caso del Idealismo alemán en la voz de Hegel, para quien la Ilustración aparece en la *Fenomenología del espíritu* como la fuerza del concepto contra la superstición de la fe; es el momento del espíritu extrañado de sí mismo que culmina con la proclamación de la libertad absoluta y la imposición de la dictadura del terror jacobino (Cfr. Hegel 2009: 286-350). La Ilustración, vista como teoría para una *praxis* revolucionaria de caóticas consecuencias sociopolíticas y también como antecedente del nihilismo europeo a partir de su deísmo y ateísmo, constituyó un inevitable objeto de reflexión y de problematización no solo para los intelectuales de la primera mitad del siglo XIX, sino también para los pensadores del período subsiguiente, como es el caso de Nietzsche. Efectivamente, leemos en su filosofía una perspectiva sobre el movimiento ilustrado con giros y matices propios que, consideramos, merecen un detenido análisis tanto por sus aportes en el campo de la exegesis crítica del *corpus* nietzscheano, como por la posibilidad que nos brinda de identificar las opiniones más representativas de mediados de siglo en torno a la Ilustración.

Comenzamos nuestra indagación del pensamiento de Nietzsche por sus escritos de juventud de 1872. En ellos hallamos una primera valoración centrada en la asociación de la Ilustración francesa con la "visión liberal-optimista" (Nietzsche 1999b: 39) , que habría contribuído a la generación de una "egoísta" y "apátrida" "aristocracia del dinero" (Nietzsche 1999b: 40). Esta primera estimación se

modifica a partir de la publicación en 1878 de *Humano demasiado humano*. Cabe recordar que en tal obra la figura de Voltaire ingresa como "uno de los más grandes liberadores del espíritu" (Nietzsche 1996 Ia: 31). La contrafigura es Rousseau y su prédica de la igualdad.

Nos proponemos, entonces, analizar este giro de la filosofía nietzscheana y detenernos especialmente en la presencia de Voltaire y Rousseau. Entendemos que el acercamiento de Nietzsche a estos autores y a la Ilustración en general fue intervenida por la lectura de escritores críticos de la cultura francesa como Hyppolyte Taine, Ferdinand Brunetière, Paul Bourget, Richard Wagner, Arthur Schopenhauer y Jakob Burkhardt, entre otros. Pretendemos atender a algunas de estas mediaciones a fin de comprender en contexto las tesis del autor alemán, así como también ofrecer una visión global del modo en que se recibieron y se leyeron las ideas ilustradas a mediados del siglo XIX.

2. La crítica nietzscheana al "optimismo" ilustrado

Cinco prólogos para cinco libros no escritos es el título del manuscrito que el joven Nietzsche redacta y elige como obsequio personal, en la navidad de 1872, para Cósima Wagner. En el tercer prólogo, llamado "El Estado griego", el autor profundiza conceptos recientemente expuestos en *El nacimiento de la tragedia*. Nietzsche retoma uno de los sentidos de la noción de "fuerza" o "instinto" (*Trieb*) natural, que ya había explicado y representado a través de la figura griega de Apolo en la obra dedicada a la tragedia (Cfr. Nietzsche 1995). Más específicamente, retoma la fuerza individuante de la naturaleza que no solo se expresa en el arte figurativo, sino también en el ejercicio de la política. Esparta y la constitución de Licurgo se erigen como ejemplos paradigmáticos de los "instintos políticos" (*politische Instincte*), que contrastarían con las formas del Estado de las ciudades modernas. En tal contexto de análisis, el joven filósofo reconoce y describe los "procesos de atrofia" dominantes en la esfera política de su tiempo. Entiende que este fenómeno se debe a la aparición de hombres privados de instintos propiamente

políticos y, como consecuencia, capaces de instrumentalizar el Estado. Se trata de individuos que buscan disolver los "instintos monárquicos de los pueblos" y constituir cuerpos estatales equilibrados afines a sus "metas egoístas". Nietzsche se refiere a ellos como los "ermitaños financieros" y "apátridas" que optan por una concepción liberal-optimista del mundo, cuyas raíces remiten a las doctrinas de la Ilustración y la Revolución francesas (Cfr. Nietzsche 1999b: 38-40).

Esta hostilidad inicial del joven Nietzsche hacia la cultura francesa del siglo XVIII se inspiraría en parte en el intenso intercambio que el filósofo mantiene por aquellos años con Richard Wagner. Recordemos que el compositor se había referido a la regeneración del pueblo alemán a través de la producción ideal de la realidad en el arte como una tendencia opuesta a la cultura francesa y al virtuosismo mecánico y artificial de su *mímesis* teatral (Cfr. Campioni 2004: 133). Nietzsche se apropia de esa aversión artística por los franceses y la desplaza, a su vez, al terreno filosófico. Desenmascara en el buen salvaje roussauniano una consideración optimista de la existencia que opera encubriendo su estado de violencia originaria. La creencia en el hombre de la piedad natural junto con la ilusión de poder curar mediante el conocimiento la herida eterna de la existencia se comportan como los elementos vinculantes de una determinada clase de cultura que Nietzsche llama "socrática" o bien "alejandrina". Se trata de una configuración de los saberes y las artes que emerge como consecuencia de la aniquilación de la tragedia ática y que constituye una estrategia disuasiva respecto del carácter ateoleológico y arbitrario de la vida en general. Tiene un momento de especial expresión en los Humanistas del Renacimiento italiano, quienes habrían combatido artísticamente la idea eclesiástica del "hombre corrompido y pérdido" a través de la ópera[1]. Es esta misma consideración la que reconoce Nietzsche en la revolución francesa y en las perspectivas paradisíacas del socialismo de su tiempo como una "exigencia amenazadora y espantosa" (Nietzsche 1995: 154), guiada por el concepto de "hombre de Rousseau": La imagen del hombre roussouniano subyace en los

[1] Nietzsche retoma las tesis wagnerianas sobre la ópera italiana expuestas por Wagner en *Über die Bestimmung der Oper* (1871) (Cfr. Campioni 2004: 139).

"movimientos y terremotos socialistas" al igual que el viejo Tifón bajo el Etna (Cfr. Nietzsche 1999a: 369).

Por otro lado, la crítica nietzscheana al optimismo que guía, según su interpretación, los movimientos políticos y sociales modernos tiene como reflexión de base la filosofía de Schopenhauer. En el segundo volumen de *Parerga y Paralipómena,* en el capítulo que se titula "Sobre la doctrina del derecho y la política", Schopenhauer no solo cuestiona la concepción alemana del derecho natural por su carácter abstracto, también sostiene que la noción del derecho como poder, de la que ya había dado cuenta Spinoza y Hobbes, no tiene vigencia en el mundo civil pero sí prevalece en la *praxis* política, y el ejemplo más reciente es la invasión norteamericana de México y las conquistas francesas en toda Europa. Además, considera que la monarquía es la forma de gobierno natural para el hombre e, incluso, el tipo de organización que impera en el universo en general (Cfr. Schopenhauer 2013: 256-282). En el escrito mencionado, "El Estado griego", Nietzsche expresa su preferencia por este último tópico, recupera también la formulación del derecho a partir de la fuerza natural y finalmente en su concepción de una emergente "aristocracia del dinero" retomaría la referencia schopenhaueriana a los llamados "demagogos de la actualidad" que en cuanto enemigos del cristianismo son optimistas y optan por atribuir los males y las miserias, que están inseparablemente unidas a la existencia humana, a los gobiernos de turno. Para estos individuos el mundo constituye un fin en sí mismo y sede de la felicidad y del progreso infinito de la humanidad. La fe quedaría desbancada por el crédito, sostiene Schopenhauer. A partir de lo expuesto, arriesgamos que el análisis nietzscheano de juventud sobre la inminente aparición de individuos apolíticos y liberales conserva ciertas reminiscencias de la filosofía schopenhaueriana

3. Una fractura filosófica de la ilustración: Voltaire vs. Rousseau

La Ilustración adquiere una nueva imagen en *Humano demasiado humano*, obra en la que su autor no solo vuelve sobre Rousseau sino además también sobre Voltaire, pero estableciendo acercamientos distintos. Como señala Marti, Voltaire y Rousseau personifican principios opuestos en los escritos nietzscheanos (Cfr. Marti 1990: 316). También Campioni, en su libro *Nietzsche y el espíritu latino*, extracta esta oposición marcando los rasgos más propios:

> "A este iluminismo caracterizado por la figura de Voltaire, Nietzsche opone fuertemente, a partir de *Humano demasiado humano*, la figura de Rousseau que representa la corrupción del espíritu del Iluminismo en una dirección 'fanática' y moral: Voltaire es tan aristocrático y serenamente 'libre', campeón de la tolerancia, cuanto Rousseau es 'plebeyo' y viciado de sentimentalismo, intolerante, expresión de debilidad romántica ('*Romantik á la Rousseau*'). Allí donde el primero «representaba la humanidad todavía en el sentido del Renacimiento, y asímismo la *virtú* (como 'alta cultura')... » (NF 9 [184], otoño de 1887), el segundo se muestra como la antítesis de la tradición humanista-renacentista y del mundo clásico ordenado que expresa Descartes ('La locura considerada como grandeza', 'el derecho soberano de la pasión', 'la monstruosa dilatación del yo'). Su fanatismo moral (die '*Moral-Tarantel*') lo aproxima más bien a Lutero; Robespierre es su discípulo (M, Introducción 3) y la locura de la Revolución desciende de Rousseau o, por lo menos -afirma a veces Nietzsche- de su imagen mítica, de la interpretación mítica de sus escritos (WS 216)" (Campioni 2004: 63).

Efectivamente, Voltaire es el filósofo elegido como la contrafigura de Rousseau. La bandera de la Ilustración reaparece en la constelación de Petrarca, Erasmo y Voltaire (Nietzsche 1996 I: 58-59 §26). De esta manera, Nietzsche establece una genealogía que va del Humanismo y el Renacimiento italianos a la Ilustración francesa.Voltaire continuaría la tradición del Humanismo de Petrarca y Erasmo; su espíritu "ligero" y "ordenador" se encargaría de contener las explosiones de sentimientos y pasiones del romanticismo.

Voltaire encarna la figura del "espíritu libre". Nietzsche se sirve de esta noción para referir a aquellos individuos excepcionales que logran desagregarse de su

entorno habitual, traspasar la moralidad de su tiempo y finalmente alcanzar un "conocimiento enteramente individual del mundo" (Nietzsche 1996Ia: 155 §230). Semejante comprensión extramoral de la realidad puede lesionar la moral estabilizada y así inocular fuerzas nuevas y transformadoras desde el punto de vista espiritual. Son "individuos colectivos" (Nietzsche 1996 Ia: 87 § 94), son el fruto de la interacción entre la masa y el Estado, entre la sociedad y la eticidad de las costumbres. Son los llamados "hombres soberanos" (Nietzsche 1998: 68)[2].

En esta descripción de la individualidad libre y cosmopolita Nietzsche retomaría los rasgos del hombre renacentista delineados por Burkhardt en su obra *La cultura del Renacimiento en Italia*. La figura bukhardtiana de los "poetas-filólogos" (Burckhardt 1959: 155) ya está presente en los apuntes nietzscheanos previos al período de redacción de *Humano demasiado humano* (1875-1876). Como explica Campioni, se trata de una clase de hombres capaces de representar una nueva relación con el mundo antiguo, una nueva realidad, capaces de incendiar la propia vida en la pasión por el conocimiento que caracteriza a los individuos libres (Cfr. Campioni 2004: 167). Burkhadt menciona a Petrarca y a Boccaccio, entre otros. Nietzsche, por su parte, ya en los apuntes filosóficos de 1867-1868 observa en Demócrito una línea de pensamiento que se prolonga hasta Voltaire y en Goethe y Leopardi, los últimos epígonos de los, también llamados por él mismo, "poetas-filólogos".

[2] En el Segundo Tratado de la *Genealogía de la moral*. Nietzsche explica que la naturaleza se ha propuesto "criar un animal al que le sea lícito hacer promesas" (Nietzsche, 1998: 65), en esta empresa se juegan la "capacidad de olvido" y la "memoria de la voluntad". Es la historia de la procedencia de la responsabilidad atravesada por las más siniestras mnemotécnicas para lograr el cumplimiento de lo prometido. El filósofo reitera una vez más la emergencia excepcional de ciertos hombres singulares, que más allá de su distinción no surgen sino del seno mismo de la sociedad. Reaparece la tensión pero también la interacción entre lo individuado y lo colectivo: "Situémonos, en cambio, al final del ingente proceso, allí donde el árbol hace madurar por fin sus frutos, allí donde la sociedad y la eticidad de la costumbre sacan a luz por fin aquello para lo cual ellas eran tan solo el medio: encontraremos, como el fruto más maduro de su árbol, al *individuo soberano*, al individuo igual tan solo a sí mismo, al individuo que ha vuelto a liberarse de la eticidad de la costumbre…" (Nietzsche, 1998: 67).

Sin embargo este Humanismo neolatino que iba en dirección a la *Aufklärung* se vería interrumpido por el "fanatismo" moral de Lutero y posteriormente de Rousseau: dos "espíritus enfermos" que malentendieron el "noble escepticismo" (Nietzsche 1985: 227 §358). Tanto en Rousseau, en Pascal como en Lutero encuentra la misma "lógica": la búsqueda de una justificación de índole moral-religiosa que encubra la "necesidad de venganza" contra el "estamento dirigente" (Nietzsche 1999a: 408, NF 1885-1887, 9 [124]). En el caso puntual de la "corriente de resurgimiento moral" (*Strom moralischer Erweckung durch Europa*) que se habría propagado en Europa desde fines del siglo XVIII, Nietzsche la atribuye a la interpretación mítica que se le ha dado a los escritos del filósofo francés. Reconoce la influencia de un "Rousseau mítico" (Nietzsche 1996a: 186-187 §216)[3].

Campioni recuerda que en la reflexión nietzscheana sobre los rasgos más significativos de los siglos XVII, XVIII y XIX es posible recuperar la lectura de Paul Albert y Ferdinand Brunetiere. Retomaría del primero el ejercicio hermenéutico de analizar globalmente un período secular a partir de una selección de conceptos centrales y del segundo la confrontación de lo clásico y lo romántico encarnada en las figuras emblemáticas de Voltaire y Rousseau respectivamente (Cfr. Campioni 2004: 63-64).

Nietzsche reconoce las reverberaciones del pensamiento de Rousseau en los visionarios (*Phantasten*) políticos de su tiempo que invitan a una subversión (*Umsturz*) de todos los órdenes. Entiende que es la "superstición de Rousseau" acerca de una "bondad milagrosa", "originaria", pero finalmente "soterrada" por las instituciones de la cultura en la sociedad, el Estado y la educación la que continúa resonando en sus coetáneos. Rousseau se encargaría de despertar el "espíritu optimista de la revolución" y ahuyentar el de la Ilustración (Cfr. Nietzsche 1996 Ia: 224 § 463). Desde su perspectiva de fines de los setenta, el programa de la Ilustración no correspondería originariamente con el modo de darse de un movimiento revolucionario. Esto ocurrió solo cuando sus intereses se aunaron con

[3] Sobre la crítica de Nietzsche a Rousseau, véase Keith Ansell-Pearson, *Nietzsche contra Rousseau* (1991).

la manera "violenta y brusca" de la Revolución de 1789. Y como consecuencia, aquella pretensión ilustrada de transformar a los individuos y luego muy lentamente, las costumbres y las instituciones devino "violenta y brusca" (*gewaltsam und plötzlich*). Su "peligrosidad" llegó a ser mayor que su "utilidad libertadora y clarificadora" (Nietzsche 1996 IIa: 188-189 §221).

En estos aforismos Nietzsche prolongaría la interpretación de Taine sobre la figura de Rousseau. El historiador francés rescata de manera crítica la concepción abstracta y separada de la experiencia que caracteriza al hombre rousseauniano. Nietzsche se hace eco de tal rescate y coincide con Taine en concebir la razón humana como una adquisición tardía del hombre que se desprende del devenir transgeneracional. Ahora, si bien retoma esta crítica de Taine referida a los principios abstractos de Rousseau que sustentaron la revolución, el análisis de la génesis y los procesos que acompañan la existencia del hombre no conduce a Nietzsche a afirmar la tiranía del medio, de las condiciones externas, en el nacimiento de los "grandes hombres", tal como sí lo hiciera Taine. Para Nietzsche la fuerza interna puede ser infinitamente superior y logra asimilar e interpretar singularmente la fuerza externa de la masa, eso es lo que ocurre en los espíritus libres como Voltaire y Napoleon (Cfr. Campioni 2004: 188).

Asímismo, Nietzsche admite que se acerca a Rousseau en su propensión a la naturaleza, pero entiende que se aleja completamente de él en el sentido que le otorga: "También yo hablo de una 'vuelta de la naturaleza" (Nietzsche 1997a: 125), afirma Nietzsche en el *Crepúsculo de los ídolos*; pero esta vuelta no significa una reparación de la "dignidad moral", en otras palabras, no equivale a un retorno a la igualdad perdida, sino un ascenso a la "naturalidad elevada", "libre" y "terrible", que tiene en Napoleón su gran exponente y uno de los continuadores del Renacimiento (Cfr. Nietzsche 1990: 232 §362). Se trata de reconocer nuevamente el "terrible" y "eterno texto básico homo natura" (Nietzsche 1997b: 180 §230) (*der schreckliche Grundtext homo natura*), esa es la gran tarea del "hombre del conocimiento", que quiere tomar las cosas de un modo "profundo", "complejo" y "radical".

Rousseau encabezaría uno de los últimos bastiones de la moral cristiana y junto con Kant, Robespierre y Lutero representa la contrafigura del "escéptico", en cuanto refleja el "tipo antitético del espíritu fuerte", del "espíritu libre" a la manera de Voltaire. En *El Anticristo* Nietzsche plantea la oposición entre la "fortaleza" y la "libertad" del escéptico, por un lado, y la "debilidad" y "dependencia" del "creyente", más específicamente del "hombre de convicciones", por otro. En este último detecta una "moral de la des-simismación", es decir, del "extrañamiento de sí mismo", fundada en la "necesidad" y "dependencia" de una incondicionalidad externa que obre coactivamente sobre sí. Esta clase de espíritus, que no pueden hacer otra cosa más que someterse a las convicciones, influyen en la humanidad, pues se "prefiere ver gestos a oír razones" (Nietzsche 1996 b: 94).

4. Conclusiones

A partir de lo expuesto podemos identificar en la filosofía de Nietzsche dos acercamientos a la Ilustración:

1) En un principio el joven pensador cuestiona el carácter optimista de este movimiento. Se trata de un optimismo que no solo promovió ideológicamente la Revolución de 1789, también impulsó las creencias básicas que dieron origen a los reclamos socialistas de mediados del siglo XIX. Rousseau encarnaría el fundamento teórico de las protestas y las resistencias ocurridas durante este periodo. No olvidemos que, para Nietzsche, además de la Revolución Francesa el otro evento histórico crucial y crítico es la Comuna de París. Por otra parte, también responsabiliza a la Ilustración por la generación de individuos apolíticos que solo buscan el beneficio financiero cobijados bajo un cosmopolitismo pacificador. Finalmente, la Ilustración formó parte de una especial configuración cultural: nos referimos a la cultura socrática y a la consideración teórica del mundo que comienza a dominar a partir de la desaparición de la tragedia atica con Eurípides. Una cultura que se sostiene sobre creencias obturadoras del fondo trágico y absurdo de la existencia.

2) Ubicamos el segundo acercamiento nietzscheano a la Ilustración en los escritos del período medio y último. El filósofo distingue dos facciones: por un lado, la corriente eclipsada por el fanatismo moral que lidera Rousseau en línea directa con Lutero; por otro, la corriente que encausa Voltaire. Esta última se funda en la libertad de espíritu que admite, desde el coraje y la tolerancia de una práxis escéptica, la guía constante de la pasión por el conocimiento. Entendemos que esta facción correspondería con la idea de una "nueva ilustración", propuesta por Nietzsche en sus apuntes personales del 1884. La "nueva ilustación" se basaría en el descubrimiento y el conocimiento de los errores fundamentales así como también de las expresiones y degeneraciones del instinto creador (Cfr. Nietzsche 1999a: 294-295 NF 1884-1885 27 [79-80]). Nietzsche concibe su propia filosofía en esta última dirección, atendiendo a su carácter experimental y buscando siempre el grado más elevado de asepsia en el conocimiento del mundo tal cual es.

Bibliografía

Nota: Para el análisis exegético de las obras de Friedrich Nietzsche en su lengua originaria tomamos como referencia la *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, editado por Giorgio Colli y Mazzino Montinari, Walter de Gruyter, Berlín-New York, 1999a. No obstante, en el citado puntual de los escritos recurrimos a las traducciones al castellano que en cada caso se estime más conveniente.

Ansell-Pearson, K. (1991). *Nietzsche contra Rousseau. A study of Nietzsche's moral and political thought*. New York: Cambridge University Press.

Burckhardt, J. (1959). *La cultura del Renacimiento en Italia*. Trad. y notas de J. Ardal. Barcelona: Iberia.

Campioni, G. (2004). *Nietzsche y el espíritu latino*. Trad. y prólogo de S. Sanchez. Buenos Aires: Cuenco de Plata.

Hegel, G.W.F. (2009). *Fenomenología del espíritu*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Marti, U. (1990). Nietzsche Kritik der französischen Revolution. *Nietzsche-Studien. Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung* (19), pp. 312-335.

Nietzsche, F. (1985). *La ciencia jovial. "La gaya scienza"*. Trad. de J. Jara. Caracas: Monte Avila Editores.

Nietzsche, F. (1995). *El nacimiento de la tragedia o Grecia y el pesimismo*. Introd., trad. y notas de A. Sánchez Pascual. Buenos Aires: Alianza

Nietzsche, F. (1996a). *Humano demasiado humano. Un libro para espíritus libres*. I y II. Trad. de A. Brotons Muñoz. Madrid: Akal.

Nietzsche, F. (1996b). *El Anticristo*. Introd., trad. y notas de A. Sánchez Pascual, Madrid: Alianza.

Nietzsche, F. (1997a). *Crepúsculo de los ídolos*. Introd., trad. y notas de A. Sánchez Pascual, Madrid: Alianza.

Nietzsche, F. (1997b). *Más allá del bien y del mal*. Introd., trad. y notas de A. Sánchez Pascual, Buenos Aires: Alianza.

Nietzsche, F. (1998). *La genealogía de la moral*. Introd., trad. y notas de A. Sánchez Pascual. Buenos Aires: Alianza

Nietzsche, F. (1999b). "El Estado Griego" en *Cinco Prólogos para cinco libros no escritos*. Trad. de A. del Río Herrmann. Madrid: Arena Libros.

Schopenhauer, A. (2013). *Parerga y Paralipómena II*. introd., trad. y notas de P. López de Santa María. Madrid: Trotta.

Individuo y Sociedad. Reflexiones acerca de la concepción roussoniana del hombre

Teresa Barrionuevo (UNSTA-CEM-UNT)

En la dedicatoria a la república de Ginebra del *Discurso sobre el origen de la desigualdad* Rousseau propone, según parece, una utopía racional que comienza con "hubiera querido nacer en un país" donde

• La voluntad del soberano se identifique con la voluntad del pueblo, entendido esto como la concurrencia de todas las acciones a procurar el bien común, lo cual sólo puede darse en un gobierno democrático sabiamente moderado.

• Sus leyes coincidan con las leyes morales pues únicamente así no estarían en contradicción con la libertad; sólo así el hombre no renunciaría a su libertad para integrarse a la sociedad civil.

• No haya ningún individuo por encima de la ley porque si lo hay, todos los demás seguirían su conducta.

• La república tenga una antigüedad que garantice que las únicas alteraciones posibles fueran las indispensables para reafirmar el valor y amor a la patria de sus habitantes. La antigüedad hace venerables a las leyes; el pueblo desprecia lo que cambia continuamente.

• El derecho de legislar fuera común a todos los ciudadanos porque nadie sabe mejor que ellos bajo qué condiciones conviene vivir juntos en sociedad. Esto implica que no debe tener cada uno el poder de proponer leyes a capricho.

• Que este poder pertenezca a los magistrados, quienes lo usarán con circunspección y el pueblo preservará su facultad de consentir. Los particulares se contentarán con sancionar las leyes y decidir en Asamblea pública, pero con la inspiración de los jefes. Esta sería una república donde los magistrados y el pueblo se honrarían mutuamente pues la virtud de aquellos sería testimonio de la sensatez de éste.

Se expresa aquí la tensión entre la libertad individual y la pertenencia a la sociedad que atraviesa el pensamiento de Rousseau. O, podríamos arriesgar, entre ética y política. Según André Charrak, habría que matizar esta afirmación pues la cuestión consistiría en saber si la solidaridad de principio entre la patria y el ciudadano, que se puede leer explícitamente en la historia antigua, se mantiene

constante en Rousseau, de modo que (como lo afirma en el Libro I del *Emile*) no cabe hablar de ciudadanos en los Estados modernos porque la patria ya no existe. Los que sobreviven son los Estados que han subsistido a pesar de su degeneración.

Según Rousseau, cuando habla de República se trata de "...una forma de asociación que defienda y proteja con toda la fuerza común a la persona y los bienes de cada asociado, por la cual uniéndose cada uno a todos, no obedezca, sin embargo, más que a sí mismo y permanezca tan libre como antes" (Rousseau, J.J. 1984b: 165). El contrato social, que da solución a este problema fundamental, tiene unas cláusulas determinadas de tal modo por la naturaleza del acto, que la menor modificación anularía el contrato. Tales cláusulas se reducen a una sola: la enajenación total de cada asociado con todos sus derechos a toda la comunidad. Como la condición de cada uno es la misma en todos, no es injusta para nadie; y como cada uno se da sin reserva, la unión es tan perfecta como puede ser y ningún asociado tiene nada que reclamar. Dicho de otro modo, como cada uno adquiere tanto como cede, se gana el equivalente de lo que se cede y más fuerza para conservar lo que se tiene. Realizado el pacto, el acto de asociación produce un cuerpo moral y colectivo, que recibe su unidad de aquel, su "yo" común, su vida y su voluntad.

Más que los nombres que recibe tal cuerpo, aquí me interesa destacar que el término "Ciudad", dice Rousseau, se le aplicaba *en otro tiempo* y ahora se llama "República" o "cuerpo político". Y sus miembros, que reciben colectivamente el nombre de "pueblo", se llaman *ciudadanos* como participantes de la *autoridad soberana*, y "súbditos" como sometidos a "las leyes del Estado". E invita a distinguirlos para mayor precisión. En otras palabras, ciudadanía es propiamente la relación entre el hombre y el poder soberano del cual es miembro. En tanto cada ciudadano comparte la voluntad general, es autor de las leyes. Sin embargo, como asociado a los demás, se somete su voluntad individual a la voluntad general. Esto es, el hombre es libre si se somete a las leyes, de la cual es autor. Pero como el hombre no puede someterse libremente a esto sin identificarse con la nación, volvemos al concepto de patria que mencionaba al comienzo: la identificación de un individuo con las leyes de su país en tanto se siente estrechamente unido a la patria.

Otro dato importante es que en *El Contrato Social*, Rousseau dice que tomando a los hombres como son y a las leyes como debieran ser, se propone buscar si en el orden civil pude haber una regla de administración legítima y segura, procurando aunar lo que el derecho permite con lo que el interés prescribe para no separar

justicia y utilidad. De alguna manera, esto muestra que Rousseau no es un idealista extremo: pretende evidenciar que el paso de la naturaleza al estado civil produce un cambio importante en el hombre, sustituyendo en su conducta el instinto por la justicia y dando a sus acciones una moralidad de la que carecía. Sólo cuando el deber se impone al impulso físico y el derecho al apetito, el hombre que hasta entonces no había mirado sino por sí mismo, se ve obligado a obrar con arreglo a otros principios y a consultar a su razón antes que escuchar a sus inclinaciones. Es cierto que se priva de las ventajas del estado de naturaleza pero gana otras: sus facultades se desarrollan, sus ideas se amplían, sus sentimientos se ennoblecen, su alma se eleva al punto que debería bendecir el momento en que de un animal estúpido y limitado, hizo un ser inteligente y un hombre.

Por el contrato social el hombre pierde su libertad natural y el derecho a todo lo que le tienta, pero gana la libertad civil y la propiedad de todo lo que posee. La libertad natural sólo tiene como límite las fuerzas del individuo, mientras la libertad civil está limitada por la voluntad general y la posesión o derecho del primer ocupante. Y Rousseau destaca, aún más, como adquisición del estado civil la libertad moral, única que hace al hombre verdaderamente dueño de sí, pues el simple apetito es esclavitud y la obediencia a la ley que a uno se ha prescrito es libertad. En suma, “el pacto fundamental, en lugar de destruir la igualdad natural, sustituye, al contrario, por una igualdad moral y legítima lo que la Naturaleza había podido poner de desigualdad física entre los hombres; pudiendo ser éstos desiguales en fuerza y en inteligencia, resultan todos iguales por convención y en derecho.” (Rousseau, J.J. 1984b: p. 171)

El problema es que, de hecho, por los malos gobiernos -prosigue Rousseau- la igualdad no es sino ilusoria y sólo sirve para mantener al pobre en su miseria y al rico en su usurpación. En realidad las leyes son útiles a los que poseen y perjudiciales a los que no tienen nada, por lo cual el estado social es ventajoso para los hombres mientras todos posean algo y ninguno tenga de más.

Desde este contexto se puede comprender la idea de que la sociedad corrompe al hombre que, en estado de naturaleza, previo a cualquier desarrollo de la razón, le interesa fundamentalmente su auto conservación y bienestar, y le repugna ver sufrir a otros seres sensibles, particularmente a sus semejantes. De estos principios surgen las reglas naturales que cada uno podría ejecutar por sí mismo, si no fuera porque sus desarrollos sucesivos llegan a ahogar la naturaleza y obligan a la razón a encontrar otros fundamentos para ellas, según Rousseau Y entonces ¿cómo es que

el hombre siendo piadoso por naturaleza, capaz de sentir compasión por sus semejantes, llega a constituir una sociedad que trunca cualquier noble sentimiento que pudiera tener el individuo? Rousseau lo ignora: “El hombre ha nacido libre, y en todas partes está encadenado. Hay quien se cree señor de los demás y es más esclavo que ellos. ¿Cómo se ha producido este cambio? Lo ignoro. ¿Qué es lo que puede hacerlo legítimo? Creo que puedo resolver esta cuestión.” (Rousseau 1984b: 157)

En el *Discurso sobre el origen de la desigualdad* Rousseau afirma que se propone “señalar en el progreso de las cosas el instante en que, el derecho sucediendo a la violencia, la naturaleza fue sometida a la ley; de explicar por qué encadenamiento de prodigios el fuerte pudo determinarse a servir al débil y el pueblo a comprar un reposo ilusorio al precio de una felicidad efectiva.” (Rousseau 1984a: 55-56)

Pues bien, como consecuencia del análisis del estado de naturaleza, Rousseau llega a la conclusión de que el hombre salvaje, errante en los bosques, sin industria, sin palabra, sin domicilio, sin guerra, sin necesidad de sus semejantes pero tampoco de perjudicarlos; sujeto a pocas pasiones y bastándose a sí mismo, sólo tenía los sentimientos y las luces propias de este estado, sólo sentía sus verdaderas necesidades, sólo miraba aquello que le interesaba ver, y su inteligencia no progresaba más que su vanidad. No había educación ni progreso; las generaciones se multiplicaban inútilmente y los siglos transcurrían en la tosquedad de las primeras edades; la especie era ya vieja, y el hombre seguía siendo siempre niño.

Es decir, la desigualdad es apenas perceptible en estado de naturaleza. La perfectibilidad, las virtudes sociales, y las facultades que el hombre disponía en potencia no podían desenvolverse por sí mismas; tenían necesidad del concurso fortuito de muchas causas extrañas que podían no ocurrir jamás y el hombre hubiera permanecido en su condición primitiva, según Rousseau. Parece ser que el contacto con los demás y el establecimiento de la propiedad constituyen esas “causas extrañas”.

A medida que los hombres cultivan las tierras, se apropian de ciertos lugares, cercándolos, empiezan a defenderla de los demás. A esto se le añade, que mientras antes no veían sino por su bienestar, comienzan a mirar a los demás, a compararse con ellos, y a estimar la consideración que de ellos pudieran obtener. Empieza a surgir un sentimiento común, y la menor oposición se convierte en furor, el amor en celos y la discordia triunfa. Con esto comienza la sociedad, que exige condiciones

distintas de las primitivas; se empieza a introducir la moralidad en las acciones humanas y siendo cada uno, antes que hubiera leyes, el único juez y vengador de las ofensas recibidas, ya no convenía la bondad natural; los castigos debieron ser más severos cuanto más frecuentes fueran las ofensas y el miedo a las venganzas suplía al freno de las leyes.

Sin embargo, a medida que la sociedad se complejizaba y las apropiaciones se extendían la opresión comienza a operar:

> "...desde el momento en que el hombre tuvo necesidad del auxilio de otro, desde que se advirtió que era útil a uno sólo tener provisiones para dos, la igualdad desapareció, se introdujo la propiedad, fue indispensable el trabajo y las extensas selvas se trocaron en sonrientes campiñas, que hubieron de regarse con el sudor del hombre, y en las cuales se vieron muy pronto germinar y crecer, juntamente con las semillas, la esclavitud y la miseria." (Rousseau 1984a: 108-109)

Los más poderosos y miserables, haciendo de sus fuerzas y necesidades un cierto derecho al bien del otro, equivalente -según ellos- al derecho de propiedad, rompieron la igualdad y sobrevino el desorden. Se produjo un conflicto perpetuo entre el derecho del más fuerte y el del primer ocupante que concluyo en extensas guerras. Envilecidos y en ruina, los hombres vieron entonces la necesidad de establecer leyes de justicia y paz a las que todos estén obligados, tanto los poderosos como los débiles. Vieron la conveniencia de reunir las fuerzas de todos en un poder supremo que los gobierne según leyes, que proteja y defienda a los asociados, frente a los enemigos comunes y los mantenga en armonía. Y entonces todos corrieron hacia sus cadenas, creyendo asegurar su libertad. En resumen, según Rousseau, la diferencia entre el salvaje y el hombre social es que aquel vive en sí mismo; mientras éste, fuera de sí, no sabe vivir sino de la opinión de los demás; y de ese único juicio deduce el sentimiento de su propia existencia.

En razón de los límites de este breve ensayo, no voy a detenerme en la constitución del cuerpo político y sí realmente y cómo podría remediar los males de los Estados modernos que ya no constituyen por sus dimensiones y complejidad algo semejante a la Patria, sólo con cuya identificación pueden los ciudadanos ser tales y, en virtud de la voluntad general, responder como un solo hombre antes las injusticias que sufre el cuerpo o alguno de sus miembros. Me parece que la exigencia moral inherente a un cuerpo político generado por un contrato social

como lo concibe Rousseau es un ideal que en las condiciones concretas de las sociedades modernas y contemporáneas resulta ser sólo eso, una ideal, y debiera funcionar como orientador de las acciones, pero que tiene siempre como límite la condición humana. Rousseau no es ingenuo y comprende esto perfectamente; sin embargo, en virtud de su pasión ética, cree posible la constitución de sociedades virtuosas -pequeñas, claro está-, posibilitadas por democracias sabiamente moderadas, donde ciertos prohombres, equilibrados legisladores proveerían las leyes necesarias para mantener la cohesión y armonía entre sus integrantes, que además -en tanto miembros del soberano- serían libres sujetándose a las leyes.

El constitutivo esencial de una sociedad armónica no es sino la calidad moral de sus miembros. El límite es la libertad humana que siempre puede sortear su deber para su propio beneficio. Del equilibrio inestable entre estos dos elementos el término medio los constituyen las leyes. Y cuestión tan importante no puede ponerse en riesgo por el capricho de unos cuantos, ineptos o perversos, ni por la reacción espasmódica a situaciones coyunturales o pasajeras.

Bibliografía

Charrak, A. (2005) *La revisión del concepto de ciudadanía en Rousseau*, Erytheys, http://idt.uab.es/erytheis/charrak_es.htm

Rousseau, J.J. (1984a) *Discurso sobre el origen de la desigualdad*, Orbis-Hyspamerica, Buenos Aires.

Rousseau, J.J. (1984b) *El contrato social*, Orbis-Hyspamerica, Buenos Aires.

Ilustración y razón en el pensamiento kantiano. Observaciones acerca del carácter público del uso público de la razón

Ileana Beade (UNR-CONICET)

En el escrito de 1784, *Respuesta a la pregunta: ¿qué es la Ilustración?,* Kant caracteriza a esta última como el hecho por el cual el hombre superar un *estado de minoridad* intelectual del cual él mismo es responsable: por falta de decisión o de valor, por pereza, cobardía o comodidad, los hombres suelen rehusar la capacidad de hacer uso del propio entendimiento, permaneciendo bajo un estado de sujeción, incluso cuando la naturaleza los ha librado ya de la necesidad de conducción ajena1. Este estado de *minoridad* suele prologarse no sólo a causa de las mencionadas disposiciones individuales, sino asimismo a raíz de ciertas circunstancias sociales: en efecto, aquellos que se arrogan el papel de *tutores* suelen alentar el comportamiento pasivo de quienes se hallan bajo su tutela, impidiendo así en ellos el desarrollo pleno de una capacidad que es propia y distintiva de todo hombre en cuanto tal la de pensar por sí mismo2. De allí que la ilustración requiera un esfuerzo extraordinario y sean muy pocos aquellos que logran *desatar las cadenas*, esto es, abandonar los prejuicios arraigados en el uso y la tradición, y asumir el desafío de un pensamiento autónomo. Sin embargo, advierte Kant, no sólo es posible sino además inevitable que el público se ilustre a sí mismo, siempre que se le conceda libertad, y más precisamente, libertad para hacer un *uso público de la razón,* aquel que se halla en juego cuando nos dirigimos, a través de escritos, y en cuanto *docto*s, al *público* constituido por el *mundo de los lectores*[3]. Algunos intérpretes que se han ocupado recientemente de la cuestión[4] suelen coincidir en que el *uso público de la razón* implica, para Kant, la participación del individuo en instancias de discusión o deliberación públicas, esto es, implica una interacción con

1 Cf. Kant, I., *Contestación a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?* [*Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?,* 1784] (WA), Ak. VIII, 35-36. La paginación citada corresponde a la Edición Académica de las obras kantianas: *Kant's gesammelte Schriften,* hrsg. von der Königlich Preussischen, bzw. der Deutschen Akademie der Wissenschaften, Berlin *et alia,* 1902 ss., vol. I-IX. A esta edición aludimos, de aquí en adelante, bajo la abreviatura Ak., seguida del número de tomo, indicado en números romanos.
2 Cf. WA, Ak. VIII, 36.
3 Cf. WA, Ak. VIII, 37.
4 Cf. La Rocca (2006: 107ss.), Ruffing (2013: 73-84).

otros, que puede tener lugar bajo dos modalidades, a saber: la escritura y el diálogo presencial. El *uso público de la razón* no tiene lugar *ante otros* (ante un público) sino *en compañía de otros*, esto es, en el marco de una interacción pública. Si la ilustración, tal como Kant la concibe, requiere de autonomía en el ejercicio del propio entendimiento, el pensar autónomo no ha de ser considerado, sin embargo, como una actividad estrictamente individual. En efecto, el principio de la autonomía intelectual exige ser articulado con la exigencia de un pensamiento comunicativo y participativo.

Kant se refiere a esta exigencia en diversos escritos. En la *Lógica Jäsche*, describe el *sentido común* [*sensus communis*] como un criterio para descubrir los errores del uso del entendimiento, y formula tres reglas universales para evitar el error en el juicio, a saber: "pensar por sí mismo, pensarse en la posición de otro" y, finalmente, "pensar en todo momento de acuerdo consigo mismo" (cf. *Log*., Ak. IX, 56). Si bien la primer regla establece la necesidad de atenerse a criterios propios para un recto uso del entendimiento, la segunda regla recomienda, sin embargo, *pensar en la posición de otro,* es decir, realizar un esfuerzo reflexivo que nos permita adoptar, al menos a título provisorio, criterios ajenos, a fin de juzgar acerca de la corrección de los propios. En la *Crítica del juicio,* Kant señala asimismo que el *sentido común* puede ser promovido a través de las tres reglas antes mencionadas[5]. La segunda regla, caracterizada aquí como la *regla del pensar ampliado*, indica que través del procedimiento reflexivo consistente en la contrastación de nuestros juicios con los juicios posibles de otros individuos, podemos aproximarnos a un *punto de vista universal,* procedimiento que nos permitiría superar nuestra perspectiva, puramente privada, y aproximarnos a la objetividad[6]. La primera regla –la regla de la *autonomía*– no nos exime, pues, de la exigencia de *pensar con otros*[7].

En una serie de reflexiones del legado manuscrito, Kant alude asimismo a este procedimiento de contrastación de los propios juicios con juicios ajenos, caracterizándolo como un medio eficaz para evitar el error, e indica que "no tenemos que ser únicamente comunicativos, sino también participativos. La propensión a la comunicación que guía a nuestro entendimiento se encuentra en nosotros tan sólo porque debemos verificar nuestros propios juicios a través de

5 Cf. KU, Ak. V, 294.
6 Para un análisis detallado de esta regla y su importancia para el auto-disciplinamiento de la razón, *vid.* O´Neill (1992: 77).
7 Cf. La Rocca (2006: 119).

otros" (*Refl.* 2565, Ak. XVI, 419). Kant señala que esta "razón participativa" requiere de una interacción comunicativa de carácter *equitativo* (cf. *Refl.* 2564, Ak. XVI, 418-419), es decir, exige que cada individuo reconozca a los demás como interlocutores competentes: "La inclinación comunicativa de la razón es equitativa sólo bajo la condición de que esté vinculada a la vez a la participativa. Los otros no son aprendices, tampoco son jueces, sino colegas, en el gran consejo de la razón humana" (*Refl.* 2566, Ak. XVI, 418-419). Finalmente, en un pasaje del escrito titulado *Qué significa orientarse en el pensamiento* [*Was heisst: Sich im Denken orientieren?,* 1786], el filósofo señala que la imposibilidad de corroborar el valor de nuestros juicios a través de una interacción comunicativa con otros afectaría nuestra capacidad individual de pensamiento:

> "se dice que la libertad de *hablar,* o de *escribir,* puede sernos quitada por un poder superior, pero no la libertad de *pensar*. ¿Pero pensaríamos mucho, y pensaríamos bien y con corrección, si no pensáramos, por decir así, en comunidad con otros, que nos comunican sus pensamientos y a los que comunicamos los nuestros? Por consiguiente, bien se puede decir que el poder externo que priva a los hombres de la libertad de comunicar públicamente sus pensamientos los priva también de la libertad de pensar" (WDO, Ak. VIII, 144).

A partir de estas breves consideraciones, podemos afirmar que el *uso público de la razón* requiere, para Kant, de la comunicación e interacción con otros[8]; y en tal sentido depende, pues, de ciertas condiciones sociales y políticas, que garanticen no sólo la libertad de expresar ante otros las propias ideas, sino asimismo ciertas relaciones equitativas entre los interlocutores involucrados en el proceso comunicativo (con ello no formula Kant la exigencia de una equidad social o material, sino antes bien la exigencia de lo que podríamos caracterizar como una *equidad discursiva*). Esta dimensión comunicativa, participativa y equitativa, implicada en la noción de un *uso público de la razón* es, para Kant, constitutiva de la razón en cuanto tal, a la que caracteriza como una facultad naturalmente crítica, inquisidora, que indaga, cuestiona, devela supuestos, facultad que se opone, en síntesis, al principio de autoridad. Para todo ello ello requiere libertad, y en esa libertad –señala Kant– "se basa incluso la existencia de la razón, que no tiene

8 Cf. Deligiorgi (2006: 143-144).

autoridad dictatorial, sino que la sentencia de ella es siempre sólo el consenso de ciudadanos libres, cada uno de los cuales debe poder expresar sin reservas sus escrúpulos e incluso su *veto*" (A 738-739/B 766-767). En conclusión, la libertad aquí reivindicada no es sólo aquella que el poder político debe conceder a quienes hacen un *uso público de la razón,* sino además la libertad entendida como la independencia o autonomía que la razón requiere para el pleno ejercicio de su actividad crítica, *en el marco de una interacción discursiva entre sujetos racionales.*

Hemos señalado que el *uso público de la razón* es un uso autónomo, comunicativo y libre, y de la libertad que se conceda a los individuos para dicho *uso* depende, nada menos, el progreso del género humano hacia un estado de mayor perfección. Sin embargo, Kant considera que esta libertad ha de ser estrictamente limitada: la distinción entre los *usos público y privado* de la razón obedece, precisamente, a la necesidad (en principio paradójica) de establecer límites al libre ejercicio de la razón. Kant sostiene que para la *ilustración del público* sólo se requiere libertad para hacer un *uso público* de la razón en cualquier dominio; sin embargo, en la vida social se nos imponen limitaciones constantes a la libertad individual, las cuales no necesariamente obstaculizan el avance de la ilustración, sino que pueden incluso favorecerla[9]. En el marco de estas consideraciones el filósofo introduce la noción de un *uso privado* de la razón, vinculándolo al desempeño de ciertas ocupaciones civiles o públicas[10], y declara que este uso que ha de ser estrictamente limitado. Si en el marco del *uso público* de la razón el individuo se halla autorizado a hablar *en nombre propio,* en el *uso privado,* (en tanto participa de una comunidad o institución) está obligado, por el contrario, a hablar *en nombre de otro,* esto es, a acatar pasivamente las pautas que hacen posible el funcionamiento de dicha institución[11]. Kant observa que la obediencia resulta indispensable en estos casos, pues en ciertos asuntos públicos es necesario alcanzar una suerte de *unanimidad artificial* entre los individuos, para lo cual ha de exigirse su comportamiento mecánico o pasivo, de manera tal que sus intereses o juicios particulares no interfieran con la realización de fines públicos12. La realización de metas comunes requiere, pues, de la subordinación individual a fines colectivos, subordinación que no ha de ser considerada como un obstáculo para la

9 Cf. WA, Ak. VIII, 37.
10 Cf. WA, Ak. VIII, 37.
11 Cf. WA, Ak. VIII, 38.
12 Cf. WA, Ak. VIII, 37.

ilustración, siempre que resulte equilibrada a través de la libertad individual para hacer un *uso público* de la razón13. La ilustración exige, pues, libertad, pero una libertad que ha de ser ejercida dentro de límites estrictamente establecidos (aquellos que configuran el ámbito propio del *uso público de la razón*).

Según indicamos, esta limitación de la libertad será legítima siempre que aquélla resulte necesaria a fin de garantizar la realización de ciertos *fines públicos*, fines que a los que la razón pueda reconocer como válidos y a los que pueda prestar, pues, un consentimiento tácito. La obediencia exigida en el *uso privado* de la razón no es, por consiguiente, una obediencia ciega o irracional, pues se halla fundada en cierta concepción contractual de la autoridad política[14]. En efecto, en tanto pertenecen a una comunidad civil, los individuos aceptan voluntariamente obedecer ciertas reglas o preceptos, esto es, consienten sujetarse a determinadas normas y a la autoridad pública que garantiza el cumplimiento de las mismas. La razón misma reconoce, pues, la necesidad de obedecer reglas, y ha de reconocer en la obediencia una de las condiciones básicas para la existencia de un estado de derecho. En tal sentido señala Kant, en los trabajos preparatorios para TP, que "*la razón nos determina a obedecer las leyes*, porque reconoce en éstas la garantía única y eficaz de todo derecho humano" (Ak. XXIII, 128, nuestro subrayado). Esto significa que el *uso privado* de la razón es, valga la redundancia, un uso *de la razón*, i.e. un uso *racional* (pues, como hemos indicado, se apoya en un consentimiento racional tácito).

Ahora bien, la limitación de la libertad y la exigencia de un comportamiento pasivo en el ámbito del *uso privado de la razón* serán legítimas –serán *racionales*– toda vez que los fines que justifican tal limitación puedan ser universalmente reconocidos como favorables al bien público15. He aquí, pues, la primer condición para una demanda legítima de la obediencia al poder político. La otra condición que debe satisfacer toda limitación del *uso privado de la razón* (a fin de resultar legítima) es que se conceda al individuo plena libertad en el *uso público de la razón:* efectivamente, puede exigírsele una estricta obediencia en el desempeño de cierta función pública o civil, siempre que se lo reconozca, a su vez, como un

13 Cf. WA, Ak. VIII, 37.
14 *Vid.* Schmidt (1989: 288); Cronin (2003: 59); Bartuschat (2009: 14).
15 Señala González Fisac al respecto que "si el uso privado merece ser tal uso, un uso-de-razón [...] ello se debe a que la razón, aún cuando no proceda decidiendo lo que hay que hacer, pues sólo tiene que cumplir o aplicar las reglas (sólo tiene que obedecer), comprende la necesidad de regular el funcionamiento de la institución que sea el caso. Dicho de otra manera: el uso privado *no es un uso ciego*". González Fisac (2013: 193-194). Cf. asimismo: Vos (2008: 757-759).

miembro de la *sociedad cosmopolita*, esto es, siempre que se le conceda libertad en el *uso público*. En conclusión, la vocación propia y natural de todo hombre (la de pensar por sí mismo) debe ser garantizada por quienes ejercen el poder, mas ha de ser asimismo limitada. De allí la controvertida exhortación del príncipe ilustrado, invocada por Kant como epílogo de sus reflexiones en torno a la Ilustración: "razonad cuando queráis y sobre todo cuanto gustéis, ¡con tal de que obedezcáis!" (WA, Ak. VIII, 41). Amparándose en las premisas reformistas que configuran su pensamiento político, Kant confía en un avance de la ilustración debe ser encausado dentro de ciertos límites (*encausar* el progreso de la ilustración no significa *obstruirlo*, sino significa, antes bien, establecer las condiciones mínimas bajo las cuales tal avance resulta factible; pues el progreso del género humano hacia un estado de mayor perfección requiere, ante todo, de la conservación del estado de derecho)[16].

Antes de concluir, quisiéramos referirnos a la meta última del *uso público de la razón*, a saber: el progreso del género humano, progreso entendido por Kant como una aproximación gradual hacia la forma republicana de gobierno. Si atendemos al *status* ideal que Kant asigna a la noción de *república*, podremos formular algunas conclusiones acerca del problema de la posibilidad de una realización fáctica del proyecto ilustrado. En los *Principios metafísicos del derecho*, el autor se refiere al Estado ideal o *Estado en la idea*, aquel "que sirve de norma (*norma*) a toda unificación efectiva dirigida a formar una comunidad" (MS, Ak. VI, 313). La constitución republicana es concebida, precisamente, como el *Estado en la idea*, esto es, como un modelo de constitución política fundada en el puro concepto del derecho. La razón práctica, origen de los principios puros del derecho natural y fuente de toda legitimidad político-jurídica, nos exige una constante aproximación a una constitución política en la que todos los súbditos puedan ser, a la vez, *co-legisladores*, una constitución en la que, al obedecer las leyes, los ciudadanos no se obedezcan más que a sí mismos[17] (si bien esta concepción del republicanismo no exige, para Kant, una participación directa de todos los individuos que integran la comunidad civil en el proceso legislativo, exige, sin embargo, que quienes dictan las leyes *representen la voluntad unida del pueblo*, esto es, que dicten leyes tales que pudiesen ser universalmente consentidas[18]).

16 Cf. TP, Ak. VIII, 304.
17 Cf. ZeF, Ak. VIII, 351.
18 Cf. TP, Ak. VIII, 297.

En *La contienda de las facultades,* el filósofo caracteriza a esta república ideal como un *ideal platónico* o república *nouménica,* calificativo que ha de interpretarse, en este contexto, como sinónimo de *concebible* o *pensable,* por oposición a *cognoscible* (el *noúmeno* es, precisamente, aquello que no puede ser conocido, puesto que jamás es dado en la experiencia). Esto significa, básicamente, que una república tal no puede ser alcanza en ninguna experiencia posible. Sin embargo, orientar todo reforma político y jurídica a la progresiva realización de una forma republicana de gobierno es, para nosotros, un *deber,* una exigencia que la razón práctica nos impone como mandato incondicionado[19]. En los PMD, Kant señala explícitamente que una constitución jurídica perfecta entre los hombres es una de las ideas "para las que no puede darse de modo adecuado ningún objeto en la experiencia" (MS, Ak. VI, 371). Allí mismo, y en relación con el ideal de una *paz perpetua* entre los Estados, observa que ésta

> "es ciertamente una idea irrealizable. Pero los principios políticos que tienden a realizar tales alianzas entre los Estados, en cuanto sirven para acercarse continuamente al estado de paz perpetua, no lo son, sino que son sin duda realizables, en la medida en que tal aproximación es una tarea fundada en el deber y, por tanto, también en el derecho de los hombres y de los Estados" (MS, Ak, VI, 350).

En conclusión, si bien una realización absoluta de estas *ideas de la razón* (*república, paz perpetua*) es inconcebible, pues media un hiato insalvable entre la experiencia histórica y el *ideal* postulado por la razón (*i.e.* entre el *fenómeno* y el *noúmeno*), ello no compromete, sin embargo, el sentido normativo de l*a idea* de república[20]. Lo mismo cabría afirmar respecto del *ideal* de una ilustración del pueblo, inmediatamente ligado, para Kant, al ideal de la república. Aquel *ideal* se presenta ante la razón como un proyecto abierto, como una meta siempre renovable. Y si bien existen límites insuperables que imposibilitan la realización plena y absoluta del *Estado ideal,* el alcance de nuestra capacidad de aproximarnos a esa meta no puede ser limitado o determinado de antemano. Así señala Kant en la *Crítica de la razón pura,* una constitución fundada en el principio de la libertad

19 Cf. SF, Ak. VII, 90-91.
20 Cf. Flikschuh (2006: 395).

> "es una idea que se debe poner por fundamento no solamente en el primer diseño de la constitución de un Estado, sino también en todas las leyes [...]. Aunque esto último nunca llegue a realizarse, es, empero, enteramente acertada la idea que instaura ese *maximum* como arquetipo, para llevar, de acuerdo con él, la constitución jurídica de los hombres cada vez más cerca de la mayor perfección posible. Pues cuál haya de ser el grado máximo, en el cual deba detenerse la humanidad, y cuán grande sea la grieta que necesariamente quede entre la idea y su realización, eso nadie puede ni debe determinarlo, precisamente porque hay libertad, la que puede traspasar cualquier límite dado" (A 316-317/B 373-374).

Bibliografía

Bartuschat, W. (2009). Kant über Philosophie und Aufklärung. En H. Klemme (Ed.), *Kant und die Zukunft der europäischen Aufklärung*. Berlin: De Gruyter (pp. 7-27).

Cronin, C. (2003). Kant's Politics of Enlightenment. *Journal of the History of Philosophy* 41 (1), pp. 51-80.

Deligiorgi, K. (2006). Universability, Publicity, and Communication: Kant's Conception of Reason. *European Journal of Philosophy* 10 (2), pp. 143-159.

Flikschuh, K. (2000). *Kant and Modern Political Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.

González Fisac, J. (2013). Ilustración y mecanismo. Metafísica del uso privado de razón. *Estudos Kantianos* 1 (1), pp. 183-206.

Kant, I. (1902ss.). *Kant's gesammelte Schriften,* hrsg. von der Königlich Preussischen, bzw. der Deutschen Akademie der Wissenschaften, Berlín *et alia.*

Kant, I. (1993). *Teoría y práctica* [*Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein taugt aber nicht für die Praxis*, 1793]. Traducción de M. Palacios, F. Pérez López y R. Rodríguez Aramayo. Madrid: Tecnos.

Kant, I. (1994). *Metafísica de las costumbres* [*Die Metaphysik der Sitten*, 1797]. Traducción de A. Cortina Orts y J. Conill Sancho. Madrid: Tecnos.

Kant, I. (1996). *Sobre la paz perpetua* [*Zum ewigen Frieden*, 1795]. Traducción de J. Abellán. Madrid: Tecnos.

Kant, I. (1999). *La contienda entre las facultades de filosofía y teología* [*Der Streit der philosophischen Facultät mit der theologischen*]. Traducción de Roberto Rodríguez Aramayo. Madrid: Trotta.

Kant, I. (2000). *Lógica* [*Logik. Ein Handbuch zu Vorlesungen*, 1800], *Acompañada de una selección de reflexiones del legado de Kant*. Traducción de M. J. Vázquez Lobeiras. Madrid: Akal.

Kant, I. (2004). *Contestación a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?* [*Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*]. Traducción de R. Rodríguez Aramayo. Madrid: Alianza.

Kant, I. (2004). Trabajos preparatorios de Teoría y práctica. En I. Kant,*¿Qué es la Ilustración? Y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia*. Edición y traducción de R. Rodríguez Aramayo. Madrid: Alianza, pp. 261-275.

Kant, I. (2005). *¿Cómo orientarse en el pensamiento?* [*Was heisst: Sich im Denken orientieren?*, 1786]. Traducción de C. Correa. Buenos Aires: Quadrata.

Kant, I. (2007). *Crítica de la razón pura* [*Kritik der reinen Vernunft*, 1781/1787]. Traducción de M. Caimi. Buenos Aires: Colihue.

La Rocca, C. (2006). Kant y la Ilustración. *Isegoría* 35, pp. 107-127.

O' Neill, O. (1992). Reason and Politics in the Kantian Enterprise. En H. Williams (Ed.), *Essays on Kant´s Political Philosophy*. United Kindom: The University of Chicago Press (pp. 50-80).

Ruffing, M. (2013). Pensar por sí mismo y publicidad. *Ideas y valores* (Colombia) LXLL (supl.1º), pp. 73-84.

Schdmidt, J. (1989). The Question of Enlightenment: Kant, Mendelssohn, and the Mittwochsgesellschaft. *Journal of the History of Ideas* 50, pp. 269-291.

Vos, R. (2008). Public Use of Reason in Kant's Philosophy: Deliberative or Reflective? En V. Rohden, G. Terra, R. de Almeida, M. Ruffing (Eds.), *Akten des X. Internationales Kant-Kongress.* Berlin: De Gruyter (pp. 753-763).

Ilustración y conciencia crítica en dos textos del criollo Miguel de Lastarria

Jorge Cáceres Riquelme (UAB)

1. Una hipótesis metonímica: del autor ilustrado a la obra ilustrada

La presente ponencia tematiza y problematiza lo ilustrado de dos textos escritos por el criollo arequipeño Miguel José de Lastarria durante su larga estadía en la Gobernación de Chile (1777 a 1799): "Proyecto que se propone a la Superior Junta de Real Hacienda del Reino de Chile en aumento del real erario y beneficio público sobre la extracción de granos para Lima", presentado a las autoridades coloniales en 1793 y luego en 1795, y "Discurso Económico leído en las sesiones de la Hermandad de la Conmiseración de Chile", de 1798. No son, por cierto, los únicos textos que Lastarria redactó por esos años en Chile, sino los que, por una cuestión de tiempo, he seleccionado para analizar y comentar en este trabajo[1].

Antes de proseguir, vale hacer dos observaciones. En primer lugar, advertir que el estudio de la obra de Miguel de Lastarria tiene como marco una investigación doctoral que indaga en torno a los discursos ilustrados enunciados en el reino de Chile durante el periodo que va de 1780 a 1810. Por lo mismo, es probable que los resultados expuestos aquí adquieran mayor valía en relación con ese campo que con la generalidad del área latinoamericana. Pero esto no necesariamente debe ser entendido como una desventaja. Pese a la limitada novedad que puedan presentar los textos lastarrianos en comparación con otros textos ilustrados de aquel periodo, existe la posibilidad de que el estudio de estos casos puntuales dé lugar a focalizaciones parcialmente innovadoras de la discursvidad ilustrada latinoamericana, lo que denotaría una cierta preponderancia de lo local por sobre lo global, sin por ello aspirar a la extracción de principios generales aplicables al resto del conjunto. En el fondo, lo que se intenta es un abordaje crítico alejado, hasta

[1] Los otros textos que —hasta donde he podido averiguar— integran lo que podría llamarse la "obra chilena" de Lastarria son: "Informes del Comisionado Miguel José de Lastarria sobre los trabajadores de Punitaqui" (1789) y "Relación de gobierno que dejó el Señor Marqués de Avilés, presidente de Chile, a su sucesor el Señor don Joaquín del Pino (1796-1797)" (1798).

donde sea posible, de cauces deductivos y categorías trascendentales, bajo la consideración de que el texto produce activamente significados y sentidos. De allí, por ejemplo, que prefiera hablar de “lo ilustrado” en vez de “la Ilustración”, pues no se trata solamente de identificar qué hay de ilustrado en estos textos, sino, sobre todo, de comprender cómo eso ilustrado es producido y significado en el texto mismo. Por otro lado, quisiera señalar la utilidad que este trabajo pudiera prestar a quien se aboque al estudio de la obra posterior de Lastarria, la que desarrolló en Buenos Aires y en España, en tanto algunos de los lineamientos ilustrados presentes en su "obra chilena" —o algunos otros no vinculados a la ilustración— podrían verse proyectados en esos otros escritos.

Volviendo al tema central, cabe decir que —hasta donde alcanzan mis investigaciones— no hay mención alguna a lo ilustrado del corpus de trabajo escogido. Lo usual, más bien, es toparse con referencias a la ilustración demostrada por su autor en otras esferas, siendo ese el basamento principal que se tiene para sugerir la hipótesis ilustrada de sus producciones escritas. Una hipótesis metonímica, podría decirse, que caracterizaría la obra a partir de su autor.

Así, por ejemplo, Mariano Picón-Salas sostiene que Lastarria es un "buen hijo de la Ilustración" en cuanto atribuye "una influencia omnímoda al factor educacional", encomiando "las Ciencias exactas, la Mecánica, la Mineralogía" (2001: 24). Conocimientos que habría adquirido en Lima, puntualmente en la Universidad de San Marcos, donde estudió Filosofía y Teología, compartió aulas con José Baquíjano y Carrillo[2] y fue —según José Victorino Lastarria (1869: 491)— uno de los discípulos más destacados de Gabriel Moreno. En la misma línea, Alamiro de Ávila Martel precisa que en el Convictorio Carolino de Santiago, donde Lastarria se desempeñó como pasante de Teología (1779-1782), de Filosofía (1780-1784) y de Derecho Natural y de Gentes (?-1786), desde la década de 1780 puede apreciarse un progreso significativo en lo relativo a la aplicación de las ideas ilustradas (sobre todo en el campo de la filosofía). Uno de los responsables de tal adelantamiento sería justamente Miguel de Lastarria; el otro, Juan Martínez de Rozas. Según Ávila Martel, ambos eran “perfectamente conocidos como hombres de

[2] Cuyo círculo intelectual habría influido sobre el arequipeño, pasando éste a obrar como "intérprete" de sus ideas una vez instalado en Santiago (Picón-Salas 1944: 208). De acuerdo al historiador venezolano, Lastarria “trae consigo como una ráfaga de ese enciclopedismo peruano de fines del siglo XVIII” (2001: 24). ¿Cuál sería "ese enciclopedismo"? Uno que confía en los efectos materiales y positivos de la educación.

la Ilustración" y, por lo mismo, "pueden hacer sospechar que sus cursos fueron concebidos de manera moderna" (1988: 190).

El dominio de materias químicas y físicas por parte de Lastarria quiso ser aprovechado por el regente Tomás Álvarez de Acevedo (que fue quien lo llevó a la gobernación chilena en 1777). Éste, en 1787, encargó al criollo el planeamiento y la dirección de las minas de azogue de Punitaqui. Lastarria aceptó la tarea, pero, de acuerdo a informe del 6 de mayo de 1792 emitido por el ingeniero catalán Pedro Subiela, no la efectuó bien. En su escrito, Subiela acusa la mala dirección de la mina que Lastarria tenía a su cargo y la inversión excesiva e innecesaria que en ella se hacía, todo esto en colusión con el regente Álvarez de Acevedo y el contador Juan José de Concha. Subiela refiere que la mina de Punitaqui no tenía veta real, lo que era sabido por Lastarria, Acevedo y Concha, sin embargo, éstos prosiguieron dilapidando el erario en busca de beneficios particulares[3].

Por otro lado, cabe señalar que, para entonces, a los conocimientos más prácticos, Lastarria había añadido ya los liberales. El 10 de enero de 1779 ingresó como alumno pensionista al Convictorio Carolino y el 11 de febrero se matriculó en la Universidad de San Felipe para graduarse de Bachiller en Sagrados Cánones y Leyes, grado que obtuvo el 6 de noviembre de 1782; los grados de Licenciado y Doctor en Leyes, en tanto, los recibió el 30 de enero de 1783. Así, Lastarria sumaba a sus saberes educativos y naturalistas el saber y la práctica de la esfera judicial, los que pudo poner en curso una vez devenido asesor del presidente Gabriel Avilés. Cargo que le dio, además, la oportunidad de profundizar sus estudios económicos y geográficos al tener acceso a las fuentes oficiales (Donoso 1958: 432).

Para sintetizar lo hasta aquí expuesto, vale decir que, según los estudios que he estado citando, los principales lineamientos ilustrados los habría adquirido Lastarria en su etapa formativa. De Lima trajo conocimientos en teología, filosofía y ciencias naturales, además de la confianza en los efectos positivos de la educación que le habría sido legada por el círculo de José Baquíjano y Carrillo. En Santiago, en

[3] Al respecto, registra Subiela en su informe: "Si soy obligado á proferir la verdad, como que hablo con mi Soberano, que gusta de oirla como se esprese en términos decentes, debo decir, que prescindiendo de lo que he percibido aquí, de que D. Tomas Alvarez de Acevedo, el director D. Miguel José de Lastarria y Juan José de Concha se propusieron el título de Castilla con otras satisfacciones el primero; el segundo colocacion de togado en una Audiencia y el tercero confirmacion de la callana por juro de heredad, á la sombra de las minas de Punitaqui, ayudándose los tres en llevar adelante la ilusion, al modo de cuando una mano lava la otra, y ámbas concurren á limpiar la cara..." (Subiela 1857: 178). Lastarria, además, comerciaba con los peones de la faena, "empeñándolos al modo de lo que ejecutaban antes los corregidores del Perú cuando los repartimientos", y, paralelamente a Punitaqui, explotaba otra mina, una de oro llamada "Flamenca" (1857: 180). Esto es prueba tanto de la falta cometida por Lastarria como de su efectiva dedicación a las labores mineras.

tanto, sumó a estos conocimientos los relativos a la jurisprudencia: "El doctor don Miguel Lastarria —escribió en 1803 Joaquín Fernández de Leiva, vicerrector de la Universidad de San Felipe— merece distinción en la academia [la Real Academia Carolina de Leyes y Práctica Forense] por su exacta instrucción en la jurisprudencia teórica y práctica" (en Sazie 1920: 39). Este cúmulo de saberes Lastarria lo pondría en práctica en el Convictorio Carolino, en el ramo de la minería (de oro más que de azogue) y en la administración pública, destacando especialmente en esta última esfera y en la educacional.

Haciendo un balance general de lo ilustrado del proceder de Lastarria, se advierte que su ilustración es más práctica que teórica, más aplicada que especulativa. Por ende, preguntarse por lo ilustrado de su obra implica de inmediato la formulación de una hipótesis análoga, que supone en sus textos la atención y la resolución de problemas concretos y contingentes del Reino de Chile. Bajo esta orientación, los objetivos centrales de este trabajo no son otros que identificar y comprender lo ilustrado de esos dos escritos lastarrianos que conforman el corpus de estudio.

2. "*Si la razón es verdadera, ¿para qué sirven el ejemplo y la autoridad?*"

En el caso del "Proyecto que se propone a la Superior Junta de Real Hacienda del Reino de Chile en aumento del real erario y beneficio público sobre la extracción de granos para Lima" (1793-1795), la aplicación del mismo a asuntos coyunturales queda evidenciada por el sujeto textual cuando enuncia que su justicia, utilidad, conveniencia y necesidad están dadas por la atención que la iniciativa brinda "al momento del proyecto, a las circunstancias que lo producen y al espíritu que lo dicta" (1958: 449-450). El concepto de "espíritu" podría remitir fácilmente a principios generales, efectivamente nombrados por el emisor del texto, como el interés público y la razón de estado, no obstante, tales principios son invocados por el sujeto sólo en la medida en que obedecen al "momento" y a las "circunstancias", es decir, a las situaciones contingentes que circundan y fundamentan el proyecto.

Tales contingencias tienen que ver, en primer lugar, con la pobreza que el comercio privado del trigo suscita en parte del campesinado chileno, pues los

intermediarios lo compran a muy bajo precio a los labradores y, luego, lo encarecen ilimitadamente para los consumidores limeños. Esta práctica usurera, este "pillaje", como lo califica el sujeto enunciador, atenta directamente contra el bien común y la justicia pública, principios a que deben supeditarse los derechos de propiedad y libertad. Una segunda contingencia guarda relación con la presencia inglesa en las costas virreinales y chilenas, que abre la posibilidad de que sus barcos y hombres bloqueen el transporte del alimento e, incluso, se apoderen de territorios estratégicos. De allí que se proponga estimar el comercio del trigo "como una verdadera munición de guerra" (1958: 448) y que el mismo encuentre sustento en la razón de estado. Finalmente, la contingencia más inmediata que motiva el proyecto de Lastarria es la real orden de 19 de abril de 1791, que disponía que anualmente se generasen excedentes en el erario público. La propuesta que Lastarria presenta a la Real Hacienda es el establecimiento de un monopolio regio sobre el comercio del trigo chileno exportado a Lima, más precisamente, que el Rey adquiera el trigo a diez reales de manos de los labradores y que luego lo venda a catorce reales a los compradores limeños. Mediante esta práctica económica neomercantilista[4] se lograría indemnizar el déficit ocasionado por los gastos militares y administrativos en la capitanía general y, simultáneamente, originar los sobrantes requeridos (1958: 442). La aplicación del proyecto, entonces —sopesa el sujeto—, traerá beneficios para la monarquía, para los productores, para los consumidores y aun para los intermediarios, en la medida en que éstos podrían reinvertir su dinero en el fomento de otros negocios.

Los argumentos esgrimidos por Lastarria en su deliberación económica apuntan a la configuración de un proyecto que atiende a diversas coyunturas y que, por tal razón, presentaría una considerable utilidad para la administración del reino. Esta relación contingencia-utilidad no es insignificante; por el contrario, da cuenta de un pensamiento circunstancial, de un "pensamiento" a secas según los términos de José Gaos[5], incluso de un empirismo, por parte del sujeto textual, ya

[4] De acuerdo a lo señalado por José Carlos Chiaramonte, los neomercantilistas —principalmente los italianos Genovesi, Galiani (mencionado por Lastarria) y Filangieri y los españoles Jovellanos y Campomanes— participan de la tendencia fisiocrática y atribuyen una función importante a la agricultura, mas, al mismo tiempo, reservan cierto papel a la intervención estatal en la economía, como lo propugnaba el mercantilismo (1979: XXIV).

[5] Para Gaos: "El "pensamiento" es aquel pensamiento que no tiene por fondo los objetos sistemáticos y transcendentes de la filosofía, son objetos inmanentes, humanos, que por la propia naturaleza de las cosas, históricas, éstas, no se presentan como los eternos temas posibles de un sistema, sino como problemas de circunstancias, es decir, de las de lugar y tiempo más inmediatas, y, por lo mismo, como problemas de resolución urgente; pero que usa como formas los métodos y el estilo de la filosofía o de la ciencia; o que no tiene aquellos objetos, sino los indicados, ni usa métodos y estilo, pero que idea y se

que lo útil sólo lo es en la medida en que está subordinado a lo coyuntural. Por eso es que Lastarria desestima una fundamentación cimentada en "objeciones generales" y en "ejemplos". El comercio mundial de granos le semeja "un Proteo sin figura constante", por lo que, "sin seguirles", a los que han tratado la materia "sólo se debe tratar de imitarles", para lo cual —asegura el sujeto— "ha de bastar nuestra razón" (450). Y prosigue:

> "¿Para qué hemos de pedir prestada la de nuestros Padres, o la de nuestros vecinos, cuando podemos emplear la nuestra? El juicio es el único Tribunal soberano que siempre está en ejercicio nunca vacante. Establezcamos principios, sacados de la naturaleza misma de las cosas. ¿Qué es el hombre? ¿Cuál es la relación del pan al hombre? Apliquemos después estos principios a los tiempos, a los lugares y a las circunstancias. ¿De qué Reino se trata? ¿Cómo está situado? ¿Cuáles son sus costumbres y opiniones? ¿Qué utilidades se han de procurar? ¿Qué peligros e inconvenientes se han de evitar? Y después decidamos. Si la razón es verdadera, ¿para qué sirven el ejemplo y la autoridad?" (1958: 450-451).

Si hubiera que atenerse únicamente a identificar elementos ilustrados en el "Proyecto" lastarriano, podría reconocerse en él el neomercantilismo de su iniciativa, la alineación con el reformismo borbónico, la apelación al uso de la propia racionalidad (¿el *sapere aude* kantiano?) y aun la insistencia en el bien común. Pero problematizar lo ilustrado del texto no implica sólo la pregunta por el *qué*, mas también por el *cómo*; por cómo se trabaja eso ilustrado en el texto, cómo se organiza, cómo se produce. En ese sentido, entiendo la Ilustración no como una serie de principios imperturbables que han de aceptarse o rechazarse, sino como un conjunto de prácticas culturales y sociales (Bolufer Peruga, 2003: 44) que acaban por producir y significar efectivamente tales principios al inscribirlos en situaciones concretas (prácticas entre las cuales cabe incluir, por supuesto, la de la escritura). "[E]l significado es siempre *producido* y no es jamás simplemente expresado" —dice Raymond Williams (2009: 221)—, lo que permite comprender que este conjunto de prácticas que es la Ilustración no activa meras aplicaciones o

expresa en formas, orales y escritas, literarias –géneros y estilo-, no usadas, al menos en la misma medida, por aquél primer pensamiento" (Gaos, 1993: 27).

repeticiones, sino también el ejercicio tanto de limitaciones como de presiones de parte o hacia aquellos principios.

Precisamente, esa dinámica de presiones y límites es la que se evidencia en las últimas citas del "Proyecto" de Lastarria. Si bien el sujeto textual muestra su acuerdo con la extracción de principios generales (la ontología humana, la relación alimento-hombre), en todo momento es consciente de que esos principios deben aplicarse en atención a las realidades locales. Esos son los límites que el sujeto considera necesario establecer a la teoría: los límites impuestos por lo que él mismo llama "razón verdadera". Razón que no parece ser otra cosa que lo que Edward Said denomina "conciencia crítica", esto es, "una especie de facultad sopesadora para localizar o situar la teoría", que advierte que ésta nunca "agota la situación de la cual emerge o a la cual se traslada". De ahí que Said concluya que, "por encima de todo, la conciencia crítica es conciencia de las resistencias a la teoría, de las reacciones a ella provocadas por aquellas experiencias o interpretaciones concretas con las que está en conflicto" (2004: 322-323).

Debe señalarse que el proyecto de Lastarria fue rechazado por la Real Hacienda, sin embargo, eso no parece haber desalentado al arequipeño en sus afanes reformistas. En 1798 vuelve a insistir en el problema agrícola, pero añadiendo ahora a su denuncia la exposición de contrariedades económicas que estima generalizadas en la gobernación chilena. En su "Discurso Económico leído en las sesiones de la Hermandad de la Conmiseración de Chile", fundada por él mismo, acusa ahora deficiencias en las áreas de renta, agricultura, minería, comercio, educación, gremio y trabajo, las que identifica como problemas históricos del reino: "la pobreza, la aflicción, la falta de subsistencia en doscientos setenta y dos años que representamos esta triste escena"[6] (1798: 325). Pese a este severo diagnóstico, el sujeto no reduce la explicación de estos problemas a cuestiones naturales o biológicas, sino que se mantiene siempre dentro de una lógica coyuntural: "Mas que los climas influyen las circunstancias y los tpôs: Que se podia conseguir si estos han sido, y son contrarios ò menos faborables" (1798: 342). Es la aparición, nuevamente, de la conciencia crítica lastarriana.

El sujeto textual, además, se atiene en todo momento a lo que podría llamarse una "epistemología empirista", a partir de la cual se construye y se legitima como un observador y descriptor adecuado de la situación socioeconómica de Chile. De

[6] En la transcripción del "Discurso", sigo las orientaciones dadas por Manuel Contreras Seitz (2008: 72-77).

allí los reparos que dirige "ā los que no alcanzan a mirar estas desdichas, y que solo han visto à Chile en los Escritos" (1798: 317), pues su punto de focalización les impide apreciar las condiciones reales en que viven los habitantes del reino, lo que resta cualquier veracidad a sus relatos:

> "Compatriota Molina que abristeis los ojos en los claustros sin poder absorber estas desdichas aplicado à vuestros Libros, Precipitados viajeros, y tu famoso Raynal que te ofreciais à pasar à la Linea, y à los Polos por instruirlos de una verdad importante. ¿Como se oculto à vuestra diligente sencivilidad esta suerte horrorosa que merece declamarse con toda la intrepides, y vehemencia de tu liverrimo estilo? Con que fundamento anunciareis al Mundo que la mayor parte de nuestros Paisanos cultivan tranquilos y alegres un terreno mas, ò menos vasto entre los dulces Placeres de nuestro delicioso clima; quando generalmente se hallan sumerjidos en la afliccion, en la desdicha, en el afan infructuoso, en una palabra en la miseria; efecto inevitable de los derechos de pocos propietarios, y del abuso que hacen de ellos?" (1798: 328-328v).

Lastarria lee los textos de los viajeros (no dice cuáles), de Juan Ignacio Molina y de Guillaume Raynal como "historias verdaderas" y es por ello que los considera equivocados. Éstos no alcanzarían a notar, desde su *locus* enunciativo, la miseria en que viviría la mayor parte de los chilenos producto de la concentración del capital económico en unas pocas manos. Porque ésa es la gran traba que, según Lastarria, obstruye la mejora en las condiciones de vida de sus coterráneos; y una posible forma de salvar el obstáculo es la caridad, "principal virtud en este valle de miseria" (1798: 316). Por eso la opción de fundar una "hermandad de conmiseración".

Aunque puede que ése no sea el único motivo. Lastarria ve en esta sociedad de beneficencia la posibilidad cierta de ayudar a los más desfavorecidos, pero me parece que también la entiende como un medio efectivo de ver aplicadas sus propuestas. Si éstas no fueron aprobadas por la institucionalidad oficial (la Real Hacienda) y si el criollo, tres años después, continuó advirtiendo la persistencia de los mismos problemas, la mejor alternativa para concretar sus medidas la representaba la apertura de una nueva institución. Ello es revelador no del surgimiento de una disidencia, ni mucho menos de una contrahegemonía (en la inauguración de la Hermandad estuvo presente incluso el gobernador Gabriel de

Avilés), sino, una vez más, de esa conciencia situada y crítica que caracteriza el pensamiento, la escritura y la Ilustración de Miguel de Lastarria.

Bibliografía

Ávila Martel, A. de (1988). La universidad y los estudios superiores en Chile en la época de Carlos III. En *Estudios sobre la época de Carlos III en el reino de Chile*. Santiago: Ediciones de la Universidad de Chile (pp. 171-202).

Bolufer Peruga, M. (2003). De la historia de las ideas a la de las prácticas culturales: reflexiones sobre la historiografía de la Ilustración. En J. L. Barona, J. Moscoso y J. Pimentel (Eds.), La Ilustración y las ciencias. Para una historia de la objetividad. València: Universitat de València (pp. 21-52).

Chiaramonte, J. C. (1979). Prólogo. En J. C. Chiaramonte (Comp.), *Pensamiento de la Ilustración. Economía y sociedad iberoamericanas en el siglo XVIII*. Caracas: Biblioteca Ayacucho (pp. IX-XXXIX).

Contreras Seitz, M. (2008). Cómo editar textos coloniales. *Estudios Filológicos* 43, pp. 63-82.

Donoso, R. (1958). En torno a la personalidad de Don Miguel Lastarria, 1759-1827. *Revista de Historia de América*, 46, pp. 427-464.

Gaos, J. (1993). El pensamiento hispanoamericano. En *Obras completas V*. México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México (pp. 25-62).

Lastarria, M. de. (1798). "Discurso Económico leído en las sesiones de la Hermandad de la Conmiseración de Chile". Real Academia de la Historia, Colección Mata Linares, tomo LIV, núm. 1513 (folios 315-358).

Lastarria, M. de (1958). Proyecto que se propone a la Suprema Junta de Real Hacienda del Reino de Chile en aumento del real erario y beneficio público sobre la extracción de granos para Lima. En Ricardo Donoso, En torno a la personalidad de Don Miguel Lastarria, 1759-1827. *Revista de Historia de América*, 46, pp. 427-464.

Lastarria, J. V. (1869). Noticias biográficas de don Miguel Lastarria, escritas por su nieto don José Victorino. En: Benjamín Vicuña Mackenna, *Historia crítica y social de la ciudad de Santiago. Desde su fundación hasta nuestros días (1541-1868)*. Tomo II. Valparaíso: Imprenta del Mercurio (pp. 491-508).

Picón-Salas, M. (1944). *De la conquista a la independencia. Tres siglos de historia cultural hispanoamericana*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.

Picón-Salas, M. (2001). La Independencia y los ideólogos del progreso (fines del siglo XVIII a 1830). *Tierra Firme. Revista de Historia y Ciencias Sociales*, 19, pp. 21-52.

Said, E. (2004). Teoría ambulante. En *El mundo, el texto y el crítico*. Trad. de Ricardo García Pérez. Buenos Aires: Debate (pp. 303-330).

Sazie, L. (1920). *Don Miguel José Lastarria*. Santiago de Chile: Imprenta Universitaria.

Subiela, P. (1857). Informe sobre las minas de Punitaqui en Chile, en el año de 1792. En Mariano Eduardo de Rivero y Ustariz (comp.), *Colección de memorias científicas, agrícolas é industriales publicadas en distintas épocas*. Tomo II. Bruselas: Imprenta de H. Goemaere (pp. 177-185).

Williams, R. (2009). *Marxismo y literatura*. Trad. de Guillermo David. Buenos Aires: Las Cuarenta.

Filosofías francesas y revolución del sur

Silvana Carozzi (UNR-UNL)

En un ambiente recalentado por la pasión revolucionaria, como el de Buenos Aires en 1810, la "guerra de palabras" transcurría como una disputa sobre el sentido del acontecimiento político. Invirtiendo el probable ritmo europeo, habían sido -como lo sugiere Mitre [1]- los hechos los que reclamaban palabras o la *crisis* la que desataba la *crítica*, si por *crítica* entendemos algo más que las demandas comerciales que ya había estado satisfaciendo el acosado gobierno colonial. Comprender esta inversión en la secuencia famosa ayuda a reconstruir el momento en que nuestros intelectuales rioplatenses, sedientos de Modernidad, despiertan a la necesidad de construir un espacio para la opinión pública. Los criollos entienden además que para encender voluntades y consumar la revolución la crítica deberá apuntar contra la Corona hispana, impulsando la publicidad persuasiva sobre los beneficios de la recuperación de unos *derechos naturales* avasallados en la dominación.

Los actores de esa elite, si bien admiten a veces no haber colaborado en la crisis colonial, una vez ocurrida como efecto de la *vacatio regis* optan por interpretarla en clave revolucionaria. Consiguen esto al amparo de nuevos argumentos y lecturas sobre los que depositan una firme confianza de legitimación. Analizar los mecanismos de dicha recepción implica adjudicarle un papel activo a quienes participan en una construcción de sentido para los textos que consultan buscando elementos tanto para la comprensión del acontecimiento como para cierta propaganda desobediente. Así, los filósofos a los que estos actores deciden dialogar terminan configurando un segundo contexto de interlocutores políticos.[2]

Nuestra hipótesis es que la revolución por la Independencia en el Río de la Plata, a pesar de sus mixturas, fue legitimada filosóficamente según los códigos del iusnaturalismo en su versión moderna. También, que dentro de las ofertas que esa corriente proveía, el grupo radical morenista eligió en los primeros años diez la

[1] Dice Mitre: «Si Rousseau, si los principios de la Revolución francesa aparecieron muy al principio de nuestro alzamiento, fue no para excitar por medio de teorías, sino para formular el hecho consumado por el instinto». ("El Diario de la juventud de Mitre", Bs. As., 1936, p. 22, citado por Levene).
[2] Adaptamos aquí, de manera muy general, los planteos de la *Rezeptionsästhetik* o Estética de la recepción, de la Escuela de Constanza, y la recuperación que realizan del concepto gadameriano de «círculo hermenéutico».

declinación francesa y rousseauniana por sus ventajas teóricas, la más importante de las cuales es el modelo teológico o *ex nihilo* de su pacto asociativo. La inspiración creacionista de este tipo de doctrinas pudo haberla convertido para ellos en un instrumento cognitivo aplicable a una situación como la del virreinato rioplatense de población escasa, diversa y dispersa. Es decir, ante la carencia de cualquier forma consistente de relato comunitario que no apelase a la unidad conferida por la invasión hispánica de nuestra América, los "padres fundadores" rioplatenses no pueden dedicarse sencillamente –como habían hecho los norteamericanos– a inventariar una cierta nómina de derechos que los hombres ya ejercen, sino que, a la francesa, se embarcan en un tipo de proyecto que asigna un papel constructivo fuerte a la política, aunque ello no agregase claridad sobre el futuro político.

De todos modos, este recurso comprensivo no será el único mérito del rousseaunismo, se agregan un republicanismo "denso",[3] y una descripción imaginaria de la historia social que reconoce la posibilidad de dos pactos, el primero inicuo y el segundo ecuo, lo que permite iniciar el relato emancipatorio con el injusto pacto colonial. La doctrina de Rousseau y su énfasis asambleario le permite también al morenismo legitimar una soberanía legislativa, y confinar el ejecutivo a un lugar políticamente vicario. Para una mentalidad como la de Moreno, imbuida de tan intensa convicción de la prioridad sieyesiana de un congreso constituyente, o la del primer Monteagudo, continuador del impulso, este beneficio no era insignificante. En cuanto a ese poder legislativo, la discusión que inevitablemente se desencadena se refiere a la distancia entre la *titularidad* y el *ejercicio* de la soberanía, discusión que luego devoraría todo el siglo. Allí, y contra Rousseau un oportuno cedazo jovellanista aproxima a los radicales nuestros a una salida política que elige la "sabiduría representativa" como depósito de la "volátil" voluntad general.

Para aclarar un poco más la perspectiva y en relación con las ambigüedades que puede suscitar el aludido lenguaje revolucionario de los derechos, debemos recordar que la expresión *derecho natural* puede ser rastreada en la tradición de la teoría política desde tiempos inmemoriales y su emergencia señaló siempre el ingreso de una distancia crítica –libertaria- entre el ciudadano y la autoridad, a favor del primero. La confianza en un marco ético normativo que podría estar señalando lo que *debe ser*, es decir, lo justo en términos generales o universales,

[3] La expresión corresponde a José Antonio Aguilar Rivera en *Ídem* y Rafael Rojas (coord): *El republicanismo en Hispanoamérica*; México; FCE; 2002.

permitiría abrir juicio sobre lo que *es* en la forma del derecho positivo, en tanto ese *deber ser* se establece inscripto en el mundo transempírico evocado como *naturaleza*. Atravesando los tiempos, la aceptación de ese ámbito del derecho denominado *natural* fue mostrando su eficacia simbólica desde la Antigüedad griega a las doctrinas políticas medievales, luego de haber sido escrito en esta última agenda filosófica por el estoicismo. La teoría iusnaturalista cristiana, por ejemplo, encuentra su expresión más completa en la *Summa Theologica* de Santo Tomás,[4] donde debe además hacerse cargo de la diferencia de origen romano entre *ius naturale* y *ius gentium* tema habitual en los tratadistas de la época, que lo seguirá siendo hasta muy entrado el siglo XVIII. La ciencia que instruía sobre las normas a las que debían atenerse los hombres y los Estados llevaba el nombre de *Derecho natural y de gentes*, siendo éste último el mismo derecho natural aplicado no a los hombres particulares sino a los sujetos colectivos, llámense sociedades o pueblos.[5] La "parquedad" que suele mencionarse para lamentar la ausencia de una definición concreta de *derecho natural* se vuelve comprensible si entendemos que, precisamente por hallarse ese concepto tan disponible en el lenguaje filosófico político de la época, cualquier definición podría resultar superflua. En el clima político de la modernidad temprana las ideas de *pacto*, y de *derecho natural*, pese a las motivaciones históricas diversas, habían ya vigorizado su caracter de yacimientos semánticos disponibles para someter a crítica la autoridad monárquica en similar medida para jesuitas (papistas) como para anti monárquicos (monarcómanos). Por ello, no es de extrañar que la política republicana del ginebrino Rousseau y la Escolástica barroca del jesuita Francisco Suárez, en sus vaivenes, tuviesen, además del léxico, otros puntos de contacto. Estas afinidades no deberían ocultar que, y a pesar de la mentalidad modernizante, cuando Suárez y la tardo Escolástica española hablan del *derecho natural* con intención de limitar el poder del Estado y autorizar una teoría de la resistencia, la acción queda (como en el aquinate) limitada al permiso individual a desobedecer, o abandonar el reino. Tampoco, y en el ápice, un autor duro como el jesuita Juan de Mariana que admite tanto la desobediencia como para consentir el regicidio abre paso todavía a una verdadera revolución.

[4] Para Tomás de Aquino, la ley natural no es otra cosa que la «participación de la ley eterna en la criatura racional» (*Tratado de la Ley*, México, Porrúa, 1975 [1477], Cap. II, Art. 2, p. 11)
[5] El que actualmente denominaríamos "internacional". Como dice Tomás: «el derecho de gentes es aquél que siguen todas las naciones» y también es natural en la medida en que lo dicta la razón natural (*Tratado de la Justicia*, México, Porrúa, 1975).

Puede verse entonces que no hay nada en esta tradición de pensamiento del derecho natural –predispuesta sí a "vigilar a la autoridad"– que pudiese anunciar, empero, ni en Europa ni en la América colonizada, el pasaje al acto en la forma de una desobediencia al orden político que implicase un impulso de soberanía activa auto instituyente. Para que esto sucediera, para que de los ámbitos del ordenado *Derecho Natural y de Gentes* pudiese pasarse a la conciencia de unos derechos naturales legitimadores del gesto material de la acción revolucionaria, otros acontecimientos debieron transformarse en mediaciones necesarias. Porque el gesto revolucionario implica no sólo la célebre retroversión de los derechos, o la negación de obediencia a un cierto gobernante sino fundamentalmente la afirmación en la elección de otro, traspasando los límites de la fórmula pasiva de la *ratihabición*. Tampoco se infiere mecánicamente de ningún pactismo tradicional, aquella teoría que a pesar de la "desnaturalización" que a la que sometió a la relación de obediencia, en realidad fue utilizada para asegurarla. De allí que pensar el acontecimiento revolucionario, en su enorme dimensión simbólica e histórica, como una continuidad del horizonte provisto por el antiguo pactismo, significaría dejar de lado la especificidad misma de toda la ideología revolucionaria, ideología que extralimita el mero expediente de esa retroversión, que sí es posible reconocer prevista por el pactismo anterior a los siglos XVII o XVIII pero que en general conducía a alguna restauración monárquica.

Para que estemos atentos a la discontinuidad, disimulada tras la aparente coincidencia del vocabulario, entre el iusnaturalismo clásico (antiguo y medieval) y el moderno, algunos autores hacen hincapié en una distinción nominativa, llamando al primero *Derecho natural* y a los segundos *derechos naturales*, para aclarar luego que la transición desde la primera a la segunda doctrina es un paso interno en el sistema del iusnaturalismo, pleno en consecuencias. Significa la diferencia semántica entre una fuente *imperativa* como la del derecho natural tradicional cuyo centro era la *lex* y el énfasis *atributivo* con que terminan presentándose los derechos naturales modernos (*ius*), sesgo transformador desde el que podrá ir perfilándose el derecho de resistencia en su forma revolucionaria. Porque, resumiendo, para la perspectiva clásica no hay en sí *derechos* como libertades sino *deberes* naturales, como lo son, por ejemplo, los diez mandamientos.

Ya en la situación revolucionaria y para llevar a cabo una tarea localizada en la propaganda de aquellos derechos que es un deber reclamar, los morenistas

encuentran en la prensa su lugar. Fundamentalmente la *libertad* respecto del poder metropolitano y la *igualdad* en el ejercicio de la libertad positiva, ante la comparación con los españoles europeos; luego aquí -como en Francia- esa conyugalidad problemática de la *ecualibertad* y su distribución iría a instalar políticamente un campo experimental de avances y retrocesos que la historiografía no puede dejar de indagar, en tanto queda claro la diferencia entre la ciudadanía popular revolucionaria y la posterior.

Mariano Moreno, es quien primero lleva a cabo una utilización del concepto de *derechos* comprendidos a la francesa, tratando de explicar la situación rioplatense y de validar públicamente la política revolucionaria. En suma, si bien la presencia de Rousseau pudo ser efímera en el largo debate político del siglo XIX, es el Secretario quien nos convence, en el año diez, de que la doctrina de Rousseau lo inspira sinceramente, y que consigue identificarse con el lector implícito del texto. La hipótesis de la adhesión cognitiva personal moreniana se nos impone, por tratarse de un autor –Rousseau- sin buena fama en esa sociedad católica, y al que no puede evocarse públicamente procurando simplemente beneficio retórico. De allí que el giro que lleva a algunos a justificar la revolución desde el rousseaunismo no debería desmentirse, ni tampoco devaluarse. Según Roger Chartier, fue la decisión de Robespierre de llevar el cadaver de Rousseau al Panteón de los "grandes hombres de la patria" la que funda *ex post* su paternidad del acontecimiento; se trataba de un padre ausente, ambiguo, y no muy apegado a lo que entendía por revolución. De todos modos, nada puso impedir que a partir del noventa y tres esa paternidad teórica fuese famosa y perdurable. Que la actual historiografía aconseje cautela sobre cualquier asimilación fácil de nuestras revoluciones hispanoamericanas con el modelo galo no impide comprender que en aquellos años nuestros actores hayan tenido con él una relación, por decir así, híbrida: estaríamos tentados a pensar que la adhesión a la revolución filosófica que la francesa portaba expresa una fuerza de la que carece la representación de la revolución material, cuyo despeñadero estaba a la vista en la figura de Napoleón, invasor además de los reinos hispanos. Por eso, en los tramos más conocidos de la prensa moreniana, las menciones siempre elogiosas de la doctrina del ginebrino conviven con la reprobación del devenir francés.

Tratándose de Moreno, la formación suareciana –innegable– de la etapa estudiantil ha sido tan cerradamente señalada por cierta crítica como para restar visibilidad a su simpatía (más girondina que jacobina) por el modelo y los

pensadores franceses. De todos modos, Moreno se muestra además atento a la Independencia de las colonias norteamericanas, más próxima a la nuestra. Ha tenido entre sus papeles la Constitución de Filadelfia, de la que, según autores, ha hecho él mismo traducción y adaptación, en fecha posterior al 25 de mayo de 1810 y es posible que estuviese pensando en disponer del texto en el congreso constituyente del cual era un organizador entusiasta. Sabemos, también, que la traducción española de Moreno procede de la francesa de Condorcet y, siguiendo ese espíritu, está abocada fundamentalmente a eliminar la distinción naturalizada en las ex colonias británicas entre personas *libres* y *esclavos*. Sin embargo, esta mirada sobre el Norte no va acompañada de menciones políticas a John Locke como para sugerir otras lecturas comparables.[6]

Al Deán Gregorio Funes suele seguir atribuyéndose la primera adhesión a las ideas del ginebrino, aunque esta aseveración provenga del mismo Funes, que en su estilizada autobiografía de la vejez "retrointerpreta" en clave rousseauniana sus dichos de la *Oración Fúnebre en Memoria de Carlos III*, de 1790. Que aquella interpretación sea históricamente forzada,[7] y aun que este forzamiento sea resultado del caracter de *acontecimiento* de la revolución[8] es comprensible; no lo es que se la siga dando por cierta. En un texto de tan ostensible inspiración panegirista del monarca fallecido no pueden atisbarse coincidencias que conduzcan a la línea de *El Contrato Social*.

Tras esta discusión no zanjada, sobre la autoadjudicación de rousseaunismo en Funes, aparecen otros intelectuales ilustrados, lectores de Rousseau. Suelen recordarse como primeras menciones del nombre del filósofo en el mundo hispano las que aparecen en boca de sus detractores, como los frailes José Antonio de San Alberto o Baltasar de Quiñones. Paralelemente figuró su doctrina en las lecciones de ciertos académicos como Mariano Medrano, profesor de Moreno en el Colegio Carolino. Si pudiese marcarse una cadencia en la recepción de los motivos rousseaunianos, en América y en la Europa misma, el primero, tan conocido como repudiado, fue la idea anti ilustrada de que las ciencias y las artes han intervenido

[6] En la literatura de la época la mención a John Locke siempre va acompañada de reconocimientos gnoseológicos tales como "el fundador del empirismo"; no se menciona, en cambio, su obra política.
[7] Dice Funes refiriéndose, en tercera persona, a su texto de 1790, en su *Autobiografía*: «tiene el singular mérito de que su autor se adelantó a poner la primera piedra de la revolución, reconociendo la existencia del contrato social»
[8] Un *acontecimiento* –como categoría filosófica- en su advenimiento construye además un relato del pasado. Confirmando nuestra perpectiva leemos en Halperín Donghi el siguiente comentario de la frase de Funes: «para que se descubriese en ella [la *Oración Fúnebre*] la primera piedra de la revolución fue necesario que la revolución misma se produjese». (*Tradición política española e …* p. 73)

negativamente en la marcha del género humano, tal como lo expone el premiado *Discurso* de 1750. Secundaria, aparece la discusión sobre los orígenes de la desigualdad humana, del *Discurso* de 1754.

La recepción de *Du Contrat Social* fue tardía, incluso comparada con la de *Émile*, aparecido también en 1762 e igualmente prohibido. A su vez, la avidez por ambas lecturas es probable que fuera aumentada por la fama de *La Nouvelle Héloïse*, una novela escasamente anterior.[9] Fueron entonces las noticias de la Revolución francesa las que otorgaron nuevo sentido político a un texto que, como su autor, era ya conocido en América, pero que quiso ser trasladado al "Panteón americano".

Que la versión de *El Contrato Social* que Moreno hace imprimir en Buenos Aires en 1810 no es la versión, presuntamente londinense, que llega a Asturias en 1799 (atribuida al español afrancesado José Marchena) es fácilmente comprobable. Es el estadounidense Jefferson Rea Spell quien le cede a Ricardo Levene la copia y es este último quien la publica en 1958, en Buenos Aires, con un estudio introductorio. Tanto Spell como Levene se inclinan por dar crédito a los dichos de Moreno relativos a que la suya es sólo una reimpresión del texto.[10] De todos modos, cuál de las otras versiones presuntamente existentes además de la de 1799 es la que Moreno mandó imprimir es una cuestión no aclarada por Moreno y que permanece así. Otros historiadores[11] se inclinan por la opinión de que Moreno efectivamente tradujo al español esa versión de *El Contrato Social* y que se ocultó tras la función neutra de "editor" porque su nivel de responsabilidades en el gobierno.

Más allá, y en suma, es claro que Moreno no era un filósofo, era un político mezclador de ideas que acudía pragmáticamente a la filosofía para comprender su situación y construir una política revolucionaria. Para hacerlo un autor como Rousseau lo convence personalmente y hasta podría no tener con él (a pesar de los recortes a la edición porteña de *El Contrato*), demasiadas diferencias frente a la religión. Como Moreno, el ginebrino es un crítico acervo del príncipe de Roma y de su ingerencia en la política; el problema es que el criollo no está seguro de que esto se pueda decir públicamente. Es evidente que uno de los conflictos de la conciencia

[9] *La nouvelle Héloïse* (probablemente el libro de mayor venta en el siglo XVIII) y la *Lettre à D'Alembert sur les spectacles* fueron escritas por Rousseau en el período 1757-1758, luego de la ruptura con Diderot y los *philosophes*.
[10] Se incluyen en el grupo que sostiene esta opinión Paul Groussac, Tulio Halperín Donghi, Guillermo Furlong y Enrique de Gandía.
[11] Eduardo Durhofer, Norberto Piñero o Raúl Orgaz por citar algunos.

"liberal" de Moreno es la tensión entre su catolicidad y una institución eclesiástica mayoritariamente hispananófila.

El Contrato Social se editó en Buenos Aires en dos partes sucesivas: una primera a fines de 1810 y una segunda en enero del año once.[12] A la primera le antecede el mencionadísimo prólogo donde el Secretario alaba a Rousseau pero anuncia el hecho de que se han suprimido algunos pasajes y el capítulo final.[13] Según Levene, todo el –«benemérito»– espíritu de Mayo está encerrado en esta censura, afirmación que en realidad evidencia sólo el espíritu hermenéutico del historiador.

Cuando ya esté fuera de la escena el líder Moreno, el rousseaunismo suma al debate cuestiones de demarcación del campo político, porque implica tomar posición frente a un tipo de revolución contra el pasado (o a la francesa), un estilo de reconocimiento de los derechos que apela a la *Declaración*, una forma de sociedad republicana, y una evaluación general de la historia social. El abandono final del estoicismo sacrificial de Moreno por parte de Monteagudo entre el año doce y el trece lo impulsa ya a pronunciarse contra el modelo francés, contra la lectura jacobina de Rousseau y a favor del ejemplo norteamericano. Apelando a las críticas de Edmund Burke es así este morenista –perteneciente a la internacional ilustrada de la masonería- quien comienza el pasaje de la república de la virtud a la república del interés. Pareciera que, advertido de que el filósofo de la revolución y los derechos franceses puede no proporcionarles instrumentos para reinstalar la obligación política y es quimérico construir una constitución sustentable sobre el total vacío consuetudinario, mira a los norteamericanos y comienza a tratar de detener el tren de la revolución.

[12] Salido ya Moreno de la Junta gubernativa y camino a Gran Bretaña, el 5 de febrero de 1811, el Cabildo proscribió la obra (aludiendo que «no era de utilidad a la juventud, antes bien pudiera ser perjudicial») y ordenó incautar la completa edición de 200 ejemplares, devolviéndola al editor que debió quemarla en su casi totalidad.

[13] En ese texto Moreno repite, traduciendo, la frase de Volney respecto al riesgo de «mudar de tiranos *sin destruir* la tiranía».

Bibliografía

Aguilar Rivera J. y Rojas, R. (2002). (coords.): *El republicanismo en Hispanoamérica*, México, FCE.

Aguilar Rivera, J. (2000): *En pos de la quimera. Reflexiones sobre el experimento constitucional atlántico*, México, FCE.

Chartier, R. (2003): *Espacio público, crítica y desacralización en el siglo XVIII. Los orígenes culturales de la Revolución francesa*, Barcelona, Gedisa [1991].

Chiaramonte J.C. (2004): *Nación y Estado en Iberoamérica. El lenguaje político en tiempos de las independencias*, Bs. As., Ed. Sudamericana.

Darnton, R. (1994): "Los lectores le responden a Rousseau: la creación de la sensibilidad romántica", en *La gran matanza de gatos y otros episodios en la historia de la cultura francesa*, México, FCE, 1994.

Darnton, R. (2008): *Los* best sellers *prohibidos en Francia antes de la revolución*, México, FCE.

Goldman, N. (2000): "Libertad de imprenta, opinión pública y debate constitucional en el Río de la Plata (1810-1827)", en *Rev. Prismas*, núm. 4, UNQ, Bs. As.

Habermas, J. (1997): *Teoría y Praxis*; Madrid, Tecnos [1963].

Halperín Donghi, T. (1985): *Tradición política española e ideología revolucionaria de Mayo*, Bs. As., CEAL, 1985 [1961].

Hobsbawm, E. (1992): *Los ecos de La Marsellesa*, Crítica, Barcelona.

Koselleck, R. (2007): *Crítica y crisis. Un estudio sobre la patogénesis del mundo burgués*, Madrid, Trotta, [1969].

Levene, R. (1945): *Historia de Moreno*, Bs. As., Espasa Calpe, 1945.

Levene, R. (1958): "Estudio preliminar" a Jean Jacques Rousseau: *El Contrato Social o Principios del derecho político* (edición de Londres, 1799), Bs. As., Perrot.

Monteagudo, B.: artículos en *El Censor* (1812), edición símil tipográfica, en *Biblioteca de Mayo* (T. VII, "Periodismo"), Bs. As., Senado de la Nación, 1960;*El grito del Sud* (1812), reproducción facsimilar, en *Periódicos de la Época de la Revolución de Mayo* (T. II), Bs. As., Academia Nacional de la Historia, 1961,- *Gaceta de Buenos Aires* - y *Gaceta Ministerial*- (1810-1813), reimpresión facsimilar, Junta de Historia y Numismática (dir.), Bs. As., Compañía Sudamericana de billetes de banco, 1911 (T. III), *Mártir o libre* (1812), edición simil tipográfica, en Biblioteca de Mayo (T. VII, "Periodismo"), Bs. As., Senado de la Nación, 1960.

Moreno, M. (1910): artículos en *Gaceta de Buenos Aires* (1810), reimpresión facsimilar, Junta de Historia y Numismática americana (dir.), Bs. As., Compañía Sudamericana de billetes de banco (T. I).

Myers, J. (2004): "Ideas moduladas: lecturas argentinas del pensamiento político europeo", en *Estudios Sociales N°26*; Santa Fe, UNL.

Spell, J.R. (1969): *Rousseau in the Spanish World before 1833*, New York, Gordian Press, [1938].

'Il n'y a point de despotisme plus terrible que celuy qui sert de base au gouvernement du Paraguay': l'Amérique du Sud dans l'imaginaire d'une châtelaine éclairée

Mathilde Chollet (Université du Maine)

Les "fameuses missions"[1] des Jésuites au Paraguay ont contribué, entre utopie[2] et dystopie[3], à la diffusion d'une légende dorée et d'une légende noire des Jésuites en Europe. Dans l'Europe des Lumières, le sujet intéresse hommes et femmes éclairés, comme en témoignent les journaux personnels d'Henriette de Marans (1719-1784), petite châtelaine du Vendômois, une région bocagère de l'Ouest de la France, entre Blois et Le Mans. Cultivée, férue de nouveautés littéraires et philosophiques, Mme de Marans tient des journaux dans lesquels elle consigne ses réflexions sur divers sujets.

En 1754, sa lecture de l'*Esprit des Lois* de Montesquieu l'amène à dresser sur cinq pages (sa critique de l'ouvrage en occupe 12) un réquisitoire contre les Jésuites, selon elle coupables d'exactions dans les réductions du Paraguay[4]. Elle écrit donc avant la publication des principaux ouvrages du XVIIIe siècle sur le Paraguay, et en plein durant les guerres guaranis, qui font suite à l'échange procédé entre les couronnes espagnole et portugaise (Traité de Madrid de 1750) de ces territoires frontaliers où sont établies les réductions. Mais Mme de Marans n'est pas au courant de cette prise d'armes, elle s'efforce simplement de démonter les arguments de Montesquieu qu'elle estime invalides. Alors que l'écrivain fait des

[1]Bougainville, L.-A. (1771). *Voyage autour du monde*, ch. III et V. Les Jésuites ont installé trente missions ou réductions au Paraguay, dont la majorité entre les deux fleuves Uruguay et Parana, territoire des Guaranis. Dans la première moitié du XVIIIe siècle, cette région dépend du gouvernement espagnol de Buenos Aires.

[2]Montesquieu (1748) *Esprit des lois*, IV, 6 ; Raynal, G. (1772). *Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes*, VIII ; Châteaubriand (1802). *Le génie du christianisme*, IV, ch. 4-5.

[3]En France, Michelet, J., Quinet, E. (1843) *Des Jésuites* ont inspiré Lapouge, G. (1973). *Utopie et civilisation.* Paris : Weber. Pour l'auteur, dès leur arrivée, les Jésuites appliquent dans les réductions un plan préconçu. Aujourd'hui, les chercheurs ont dépassé ce débat : Molinié, A., Merle, A., Guillaume-Alonso, A. 2007.

[4]Henriette Edme de Vanssay de Marans, *Réflexions journalières*, 1754, p. 54-59 (Archives Départementales de la Sarthe, 1Mi3 R12). Hors mention contraire, les citations de Mme de Marans proviennent de cet extrait.

réductions un modèle exemplaire d'application des conceptions politiques de la *République* de Platon, Mme de Marans veut prouver que, contrairement à ce que dit Montesquieu, les peuples gouvernés ne peuvent y être heureux[5].

Toutefois, cet objectif est secondaire. Grande lectrice, Mme de Marans est ouverte aux idées des Lumières, favorable à la tolérance et à la modération, elle défend la recherche individuelle du bonheur et le retour à la nature, c'est une admiratrice de Voltaire et de Rousseau. Mais, dans ses journaux, les anecdotes recueillies sur la présence des Jésuites au Paraguay servent son discours politique, antijésuite. A travers son exemple, on peut donc s'interroger sur les représentations des Françaises éclairées : quelle image se fait de l'Amérique du Sud une lectrice des Lumières, et comment restitue-t-elle ses idées? Décrire ce qui se passe dans les réductions permet à Mme de Marans de dénoncer la Compagnie de Jésus, et à travers elle, l'ingérence de l'Église dans les affaires temporelles.

I. Les despotes du Paraguay

1. Un territoire inconnu de Mme de Marans

L'anecdote que relate Mme de Marans sur le Paraguay dans son journal décrit l'arrivée d'un nouveau gouverneur à Buenos Aires, désireux de visiter les réductions. Au fil de l'histoire, elle évoque donc le paysage que traversent le gouverneur et sa suite. Il est fait -c'est très sommaire- de déserts, rochers, fleuves et rivières. C'est un territoire étendu, la route est donc «très longue» et nécessite «quantité de bagage et de provision». «Quantité» de rivières aussi, chemins «impraticables» et plus loin «prodigieux», «trop» de fatigue du voyage: l'hyperbole montre que les discours sur le Paraguay qu'a entendus Mme de Marans lui ont permis de s'en dresser une image sauvage, correspondant aux clichés du temps sur ce territoire mal connu. Cette image est négative : l'air est «mauvais et dangereux», le voyage est donc fatigant, c'est une "peine" et un «péril», les gens meurent sur la route entre Buenos Aires et les réductions, raconte-t-elle.

[5]"Cest donc comme cela quil sera toujours beau de gouverner les hommes, et quon les rendra heureux ? Ah que cette phrase est peu sincère !".

En fait, on peut se demander si Mme de Marans situe bien le Paraguay. Quand le gouverneur de Buenos Aires arrive, c'est «dans les îles». Sous sa plume, les îles servent de synonyme pour désigner les colonies américaines. Son frère habite en effet depuis moins de 10 ans à Saint-Domingue, où il vit du commerce des produits coloniaux. Les lettres de son frère sont le seul contact de Mme de Marans avec l'Amérique. Elle englobe donc l'Argentine et le Paraguay dans un tout indistinct et lointain, c'est "une partie des Indes" qu'elle se représente sauvage et dangereuse, intéressante pour les ressources qu'elle génère : le sucre et le café des îles Caraïbes pour les Français. De plus, Mme de Marans n'utilise ni le terme mission, ni celui de réduction, peut-être ne les connaît-elle pas, faute d'avoir lu des récits de voyage en Amérique. La traduction française de l'ouvrage que leur consacre l'abbé Muratori paraît justement en 1754[6], mais elle ne l'aurait probablement pas lu : contrairement à ses contemporains, Mme de Marans n'est pas une amatrice de récits de voyage, qu'elle considère inutiles à la connaissance de la nature humaine.

2. La puissance des Jésuites

Plus que le dépaysement et l'exotisme, ce qui intéresse le plus Mme de Marans dans cette anecdote, c'est de dénoncer la puissance des Jésuites. Ils ont sur leurs réductions «toutte lautorité». «Tout appartient aux jésuittes, et rien ne se fait que pour eux», explique-t-elle. Ils contrôleraient à la fois l'économie, s'accaparant les productions des terres communales des réductions, et le pouvoir militaire: «cest un jésuitte qui contrôle cette partie de larmée», dit-elle. Sur les régions frontalières de l'empire espagnol, les villages sont fortifiés. La couronne a besoin des Jésuites à ces endroits, ils protègent les frontières, le roi d'Espagne a donc tout intérêt de les laisser tranquilles.

Mme de Marans dénonce aussi le rapport des Jésuites à l'argent. Tout nouveau gouverneur recevrait ainsi «un présent considérable» de la part de la Compagnie, «et il se tient pour dit quil ne faut pas aller plus loin, ny se mêler de ce qui regarde le Paragay». Quand le nouveau gouverneur qu'elle évoque refuse le présent, les jésuites surpris «crurent quil fallait redoubler». Une fois que le gouverneur se rend compte de l'ampleur du voyage et qu'il décide d'accepter le présent, «on luy dit que

[6]Muratori, L.-A. (1743) *Relation des missions du Paraguay* [trad. française 1754].

lon n'avait plus rien à luy donner»: corruption et cupidité caractérisent donc selon elle la Compagnie de Jésus. C'est une accusation classique, des rumeurs circulent à l'époque sur la richesse des Jésuites, qui exploiteraient des mines d'or aux dépens des Guaranis. Les différents observateurs envoyés n'ont jamais rien trouvé, mais la légende persiste, même après la suppression de la Compagnie.

Les Jésuites sont selon la diariste retors et manipulateurs : ils usent de la moquerie, de la menace, de la corruption, du mensonge et ils exercent un pouvoir illégitime. Il s'agirait donc bien, comme l'écrit Mme de Marans, et selon les philosophes européens, d'un despotisme.

3. La victimisation des Guaranis

Mme de Marans n'oublie pas les indigènes. Elle ne les désigne que comme des "Indiens", sans jamais les nommer Guaranis, argument supplémentaire à l'idée selon laquelle elle ignore tout du Paraguay. Les Indiens occupent une place secondaire dans son discours, elle s'intéresse cependant à leur sort. Contrairement aux discours qui valorisent la christianisation et la mise au travail des indigènes sur les terres conquises, même chez les détracteurs des Jésuites, pour Mme de Marans, ce sont de "pauvres indiens", un "malheureux peuple" et des "infortunés" à cause de la "rigueur", de l'"inflexibilité" et de la cruauté des châtiments exercés par les Jésuites. L'ordre parfait qu'ils souhaitent établir dans l'organisation des réductions (rationalisation de l'espace et du temps) passe aux yeux de leurs critiques comme une volonté de domination totale des Guaranis. Cette victimisation se résume en un mot pour Mme de Marans : "esclavage". Encore de l'hyperbole ici : "esclaves à un degré inconcevable" d'abord, puis esclavage "porté à un excès incroyable". Les Guaranis sont considérés par les Jésuites comme par les Européens comme des enfants à surveiller et des paresseux à mettre au travail. La valorisation du travail, source de vertu pour la société européenne d'Ancien Régime, doit s'appliquer à tous, d'où les châtiments envers ceux qui sont à charge au reste de la communauté. Mme de Marans est une oisive, vivant noblement, la valeur travail ne l'intéresse donc pas. Cependant, le travail des Guaranis n'est pas rémunéré, dit-elle, les tâches sont attribuées par les Jésuites et "aucun d'eux ne travaille pour luy-même". C'est une mauvaise interprétation du système économique très développé des

réductions : les terres agricoles collectives, les tupambae, sont en effet cultivées à tour de rôle, sans rémunération, mais les Guaranis reçoivent une partie des produits de la terre, de la viande, des vêtements, et les Indiens des réductions sont exempts de l'encomienda. Ce système de tâches collectives correspondrait de plus aux traditions guaranis. Les produits des tupambae couvrent les besoins généraux de la collectivité, ils servent au soutien des invalides, veuves et orphelins, sont un réservoir de graines pour les familles, et permettent le troc avec les réductions voisines, tandis que les Jésuites reçoivent une pension annuelle : toutes choses que Mme de Marans ignore.

II. Un discours classique des Lumières

1. "Voilà ce que je tiens de mon père", ou la validité des sources de Mme de Marans

Pour justifier son point de vue, la diariste insiste sur la validité de sa source : son père. Henri Edme (1673-1733) est un temps directeur de l'Asiento français à Buenos Aires, qui fournit des esclaves aux colonies ibériques, puis employé de la Compagnie des Indes en France. Des notes familiales du début du XIXe siècle, écrites par une nièce de Mme de Marans, racontent le peu que l'on sait sur le personnage : "Il a fait plusieurs voïage, aux grandes indes : a esté nommé directeur de la compagnie des indes ; (...) après avoir passé dix neuf ans au moins dans les indes, il est revenu en France : avec une fortune assez concidérable", il se marie, ses enfants naissent. On en apprend un peu plus en lisant le Dictionnaire de Savary des Bruslons[7] : la mère de Mme de Marans est la nièce de Savary, qui s'est servi d'un journal d'Henri Edme pour rédiger ses entrées sur le commerce de La Rochelle, de l'Afrique et de l'Amérique. Le journal d'Henri Edme évoque, écrit-il :

> "Le commerce des Assientistes françois à Buenos Ayres, la cargaison des vaisseaux de la Nation qui y sont arrivez pendant qu'il y est resté directeur ; le pied sur lequel les

[7] Savary des Brûlons, J. (1723-1730). *Dictionnaire universel de commerce, contenant tout ce qui concerne le commerce qui se fait dans les quatre parties du monde.* Paris : Estienne.

> Nègres se fournissent aux Espagnols ; le commerce de cette ville avec le Chilly, le Potosy & le Paraguay ; tout ce qui regarde l'Herbe fameuse qui porte le nom de cette dernière province ; les Monnoyes & les Poids & Mesures, le trafic des Cuirs ; enfin, les navires de registre qui viennent tous les ans à l'Amérique, outre la Flotte et les Gallions : il a aussi communiqué les Traitez des deux Assientes Françoise et Angloise, qui étoient très-rare, particulièrement celui des Anglois"[8].

Je pense que les lettres envoyées par un directeur de l'Asiento de Buenos Aires (1708-1710), antijésuite virulent, sont d'Henri Edme[9]. Ainsi, Mme de Marans dit puiser à une source de choix et coupe court à toute critique : son anecdote est "un préjugé qui passe pour un soupçon fondé en certitude". Son père racontait l'histoire du gouverneur contraint de rebrousser chemin dans son enfance, sa mère l'a reprise depuis "bien souvent", "je peux men fier à ma mémoire sur cela", rajoute-t-elle. Cependant, son père est mort alors qu'elle avait 14 ans, et elle écrit cette anecdote dans son journal à 35 ans. Difficile de retrouver à quel téméraire gouverneur elle fait allusion, un seul opuscule antijésuite évoque une affaire semblable[10] ; d'autant que, contrairement à ce qu'elle sous-entend, il y a bien eu des visites de réductions au cours des XVIIe et XVIIIe siècles, même si les Jésuites gardaient leurs distances avec la couronne espagnole. Non seulement les déformations involontaires, dues au temps qui passe, ont fait leur œuvre, mais le discours de Mme de Marans reflète les idées de son père qui travaillait pour l'Asiento et approvisionnait les colons en esclaves (alors que les Jésuites des réductions condamnent l'esclavage et en protègent les Guaranis) et celles de son groupe social.

2. Les influences de Mme de Marans

[8] *Ibidem*, p. XXVIII-XXX.

[9] (Lacombe 1964 : 27-73). L'auteur joint de longs extraits de la première des trois lettres conservées du directeur français de la Compagnie de l'*Asiento* à Buenos Aires, des 13 novembre 1708, 18 octobre et 17 décembre 1710 ("Mémoire, sous forme de lettres au ministre, sur le Paraguay et les établissements des Jésuites dans l'Amérique du Sud, en 1703-1710"). D'après Lacombe, il ne serait pas impossible que Voltaire ait eu connaissance de certains passages de la lettre qu'il reproduit, dont le ton et le contenu se retrouvent dans le chapitre de *Candide* consacré au Paraguay.

[10] D'après un récit inséré selon Lacombe après *Le Paraguay jésuitique* (Anonyme, 1768, BnF NAF 1411, pp. 8-17). Il s'agit du récit de voyage de Don Baldes, "qui aurait essayé en 1717 de visiter le territoire des réductions et aurait été arrêté par un officier indien des réductions, à la tête d'une troupe armée ; prié de rebrousser chemin, il se serait incliné. Ce récit me semble fort suspect" (Lacombe 1964 : 58). La lettre du directeur de l'*Asiento* reprend l'autre versant de cette rumeur de corruption : "Le gouverneur de Buenos Aires (…) est prévenu par les Jésuites, qui moyennant une grande somme d'argent dont ils lui font présent, l'engagent de ne point faire sa visitte".

Comme d'autres femmes de son temps (la présidente du Bourg à Toulouse, Mme Lemonnier de La Jourdonnière à Laval[11]), Mme de Marans s'approprie et diffuse les idées antijésuites puisées dans ses lectures ou au cours de conversations. Son entourage se compose de gentilshommes locaux, de plus grandes familles nobles et de parlementaires parisiens, dont certains sympathisants jansénistes. Elle reprend leurs idées dans ses journaux.

Un des plus proches amis de Mme de Marans est le conseiller puis président au Parlement de Paris Louis-Alexandre Angran d'Allerai (1713-1801). Il est issu d'une famille de robe, liée au XVIIe siècle à Antoine Arnauld, le théologien chef de file des jansénistes de Port-Royal. En 1754, alors que Mme de Marans écrit son réquisitoire contre les Jésuites du Paraguay, il est en exil à Bourges, suite au conflit entre le roi Louis XV et le Parlement au sujet des billets de confession, refusés aux mourants faisant appel à un prêtre janséniste pour recevoir les derniers sacrements. Angran est un virulent partisan du jansénisme, il défend aussi un rôle accru du Parlement dans le gouvernement du royaume, et il est l'auteur de discours dénonçant les Jésuites. Ces trois aspects de sa pensée se retrouvent sous la plume de Mme de Marans, qui est à la fois parlementariste, sensible aux idées jansénistes et farouchement anti-jésuite.

Lors de l'arrêt d'expulsion des Jésuites hors du royaume de France en 1762, Mme de Marans dénonce l'emprise des Jésuites sur la hiérarchie ecclésiastique, désignant les évêques, selon elle soumis aux Jésuites et bien peu exemplaires, par l'expression "têtes mîtrées"[12]. Le clergé régulier aussi est moqué : les Jésuites étaient un "moinerie", et en perdre une ne peut pas faire de mal car "ce ne sont pas ces gens-là qui soutiennent la religion", dit-elle. La critique des Jésuites s'insère donc dans une dénonciation plus générale de l'emprise de l'Église sur la société civile. Mme de Marans est contre la confession, se moque des bigotes entièrement soumises à leur directeur de conscience, dénonce l'intérêt financier, qui motive selon elle les candidats à l'entrée dans le clergé... Mme de Marans est de toutes

[11]Dousset, C. (2007). La présidente du Bourg : diffuser et mettre en pratique ses lectures. Réflexions à partir d'un exemple toulousain dans Brouard-Arends, I., Plagnol-Diéval, M.-E. (dir), *Femmes éducatrices au siècle des Lumières.* Rennes : PUR (pp. 75-92).
Queruau-Lamerie, É. (1883). *La vie à Laval au XVIIIe siècle. Extraits des correspondances de Mesdames Lemonnier de la Jourdonnière (1766-1770), et Rayer Dubignon (1779).* Laval : Léon Moreau.
[12]Pour cette citation et les suivantes : Henriette Edme de Vanssay de Marans, *Confidences générales et particulières*, [fin des années 1750-milieu des années 1760], p. 212-214 (ADS, 1Mi3 R12).

façons partisane d'une religion naturelle, dépouillée des superstitions, des dogmes imposés et affranchie des dérives de l'Église.

III. Dénoncer la puissance temporelle des jésuites

1. Le Paraguay au service d'un discours antijésuite

Pour Mme de Marans, l'organisation jésuite au Paraguay est un "despotisme". C'est le discours classique des philosophes des Lumières, qui dénoncent la dystopie jésuite. Les pères sont accusés d'espionnage, de manipulation, d'avarice, d'empoisonnement, de corruption de la jeunesse, d'obéissance aveugle à leur Général. Voilà les arguments que l'on retrouve dans tous les ouvrages hostiles aux Jésuites, et sous la plume de Mme de Marans, tableau que la situation du Paraguay illustre et complète.

Parmi les lectures de Mme de Marans, Mme de Graffigny rappelle dans l'introduction des *Lettres d'une Péruvienne* (1747), que les occidentaux ont été "enrichis par les précieuses dépouilles du Pérou" et en accuse les Jésuites, il y a aussi un long plaidoyer contre eux dans les *Causes célèbres* de Gayot de Pitaval[13]. Mme de Marans ne semble pas avoir lu Diderot, et son *Supplément au voyage de Bougainville* (1773) est bien postérieur à l'extrait de son journal, mais le contenu en est similaire, dans le fond comme dans la forme. Tous deux dénoncent la cruauté des Jésuites envers leurs esclaves indiens, condamnés à un travail assidu. Pour Mme de Marans, les Guaranis sont "châtiés cruellement sans avoir égard à lâge ou au sexe", pour Diderot, les Jésuites frappent "indistinctement tout âge et tout sexe". Mme de Marans n'a pu lire non plus, au moment où elle rédige son réquisitoire, le chapitre de *Candide* (1759, ch. XIV) que Voltaire consacre au Paraguay, ni son *Essai sur les mœurs* (1756), ni la *Relation abrégée* du marquis de Pombal[14], aux arguments similaires aux siens.

[13]Édition de 1745, t. XXII (Gayot de Pitaval, F. *Causes célèbres et interessantes, avec les jugemens qui les ont décidées*, 1734-1743). On sait que Mme de Marans a lu certaines de ces causes (*Mémorial à mon usage particulier*, 1752, p. 327).
[14]Pombal, S. (1757). *Relation abrégée concernant la république que les religieux, nommés Jésuites, des provinces de Portugal & d'Espagne, ont établie dans les pays & domaines d'outre mer de ces deux monarchies* [éd. française, 1758].

Le discours sur le comportement des Jésuites au Paraguay est un prétexte. Mme de Marans s'appuie sur des rumeurs relatives à un territoire qu'elle connaît mal. Elle reprend les arguments classiques contre les Jésuites des réductions, et s'intéresse moins au sort des Guaranis qu'au symbole qu'ils représentent des exactions jésuites. Le but n'est pas de s'intéresser au développement des territoires sud-américains, mais bien de dénoncer la puissance temporelle des Jésuites, notamment en Europe.

2. L'expulsion des Jésuites

Presque dix ans après avoir critiqué les exactions des Jésuites au Paraguay, Mme de Marans s'intéresse de nouveau aux Jésuites. La Compagnie est interdite dans le royaume de France en 1762, par arrêt du Parlement, et Mme de Marans s'en réjouit et s'en inquiète à la fois. "Pour quil y ait des jésuittes, il n'est pas nécessaire quils en portent lhabit, quils ayent des biens, ni un état légal (...). Ils peuvent à présent faire tout ce quils voudront"[15], argumente-t-elle. Dans son texte de 1754, elle les désignait sous les termes "les Jésuittes", "la société", mais aussi, comme son père, de manière ironique, sous celui de "bons pères", procédé repris au moment de l'expulsion : ce sont "les bénits pères", désormais, ce sont aussi des "fanatiques". Curieusement, en 1762, elle ne reprend pas l'exemple du Paraguay et des guerres de 1750-1756 pour défendre l'expulsion, la situation des réductions n'était donc bien qu'un prétexte ? Encore une fois, Mme de Marans reprend les arguments classiques des antijésuites européens pour défendre son point de vue : fonctionnement invisible et tentaculaire[16], manipulation des grands[17] et doctrine du régicide[18].

Pour Mme de Marans, les réductions du Paraguay servent un discours politique plus général.D'une part, il est naturel que Louis XV ait accepté l'expulsion des Jésuites, car "l'on veut être le maître chez soy"[19], interprète-t-elle, non informée des tractations qui ont conditionné l'accord du roi de France à la décision du

[15]Pour cette citation et les suivantes : *Confidences*, p. 209-214.
[16]"Il n'en reste plus que l'âme, elle est invisible, et hors des atteintes humaines. Voilà donc les jésuittes beaucoup plus en sûreté quils n'étaient".
[17]"Il suffit quils restent à la cour, quils y conservent du crédit".
[18]«Le général (…) se garde cette corde à son arc pour prêcher contre les princes qui ne seront pas favorables à ses enfants. On ferait bien de décrier en chaire cette doctrine abominable, affin de prémunir lesprit du peuple, à qui ces fanatiques chercheront sûrement à linsinüer en secret".
[19]Pour cette citation et les suivantes : *Confidences*, p. 212-213.

Parlement. Elle interprète cet événement avec la grille de lecture que lui composent ses convictions politiques : "la pluspart des potentats sont justement parvenus contre cet institut", car "il tend à ruiner touttes les autres puissances". C'est bien de cela qu'il s'agit pour Mme de Marans. Si les Jésuites du Paraguay composent un despotisme terrible, c'est parce qu'ils usurpent l'autorité naturelle de celui qui en est le souverain : "cette province appartient de droit au roy d'Espagne"[20], rappelle-t-elle.

D'autre part, Mme de Marans est partisane d'une monarchie tempérée. Elle reprend donc le même argument pour justifier l'expulsion des Jésuites de France, et va plus loin, en estimant que le souverain doit appuyer son pouvoir sur des conseillers désintéressés : ni les ecclésiastiques, comme l'écrit Montesquieu, ni les courtisans, dit-elle, mais les Parlements, "barrière bien plus naturelle, et bien plus légitime"[21] au despotisme que tout autre pouvoir, en Amérique ou en Europe. Entre despotisme jésuite et despotisme du souverain, comme dans le reste de ses réflexions, Mme de Marans emprunte une voie médiane et modérée, parfois virulente, qui justifie toujours ses goûts, ses intérêts et sert ceux de ses amis.

Bibliographie

Ezran, M. (1989). *Une colonisation douce : les missions du Paraguay. Les lendemains qui ont chanté*, Paris : L'Harmattan.

Molinié, A., Merle, A., Guillaume-Alonso, A. (dir., 2007). *Les Jésuites en Espagne et en Amérique : jeux et enjeux du pouvoir, XVIe-XVIIIe s.* Paris : PUPS.

Lacombe, R. (1964). Trois documents français du début du XVIIe siècle sur les Jésuites du Paraguay, *Revue d'Histoire Économique et Sociale* 42-1, pp. 27-73.

[20] *Réflexions*, 1754, p. 55, et la lettre du directeur de l'Asiento de Buenos Aires dit : "Ce pays appartient sans contredit au roy d'Espagne".
[21] *Ibidem*, p. 50.

Imaginarios en conflicto. Tradiciones culturales en la revolución rioplatense (1800-1820)

Viviana Civitillo, Sebastián Miglioranza, Soledad Monteagudo (UM)

1. Introducción

Esta presentación forma parte de una investigación actualmente en curso (Proyecto PID 2012-2014 - Universidad de Morón - Provincia de Buenos Aires) y cuyo objeto es analizar el surgimiento de un imaginario revolucionario en el Río de la Plata producto de diferentes tradiciones culturales y matrices intelectuales que gobiernan el mundo de representaciones en conflicto, conducen las acciones de quienes se constituyen como dirección política del proceso y se resignifican en la práctica política misma. La nueva racionalidad política emergerá como resultante de la relación dialéctica entre las configuraciones mentales de antiguo régimen y la razón ilustrada, en su especificidad regional y local.

Una primera aproximación obliga a colocar la temática de los "imaginarios" como parte de las "representaciones" que constituyen la relación "lenguaje-mundo" y que, a partir del "giro lingüístico", es sustitutiva de la relación "sujeto-objeto" de conocimiento (Mudrovcic 2009). Sin embargo, es necesario distinguir los "usos" del término "representación": como proposición lógica en el campo disciplinar, por un lado y como objeto de estudio, aún en su cualidad lingüística, como apropiación de una realidad inmanente al sujeto, por el otro (Koselleck, 2001).

Desde la nueva historia cultural, Roger Chartier invierte los términos de la relación entre sociedad y cultura y su conocimiento; el pasaje *de la historia social de la cultura a una historia cultural de lo social* permite a los historiadores tratar de

> "considerar que no hay práctica ni estructura que no sea producida por las representaciones, contradictorias y enfrentadas, por las cuales los individuos y los grupos den sentido al mundo que les es propio. (Chartier 2005a: 49) [la cursiva es nuestra]

En este punto, en relación el problema de investigación, se intenta explorar la convergencia de la "historia de los conceptos" transitada por Reinhart Koselleck, para aunar en un mismo movimiento, las representaciones e imaginarios y las prácticas políticas resultantes de la acción mancomunada de diferentes actores sociales en un mismo proceso histórico devenido de aquello que François-Xavier Guerrà invoca en el concepto de "modernidad". Si en términos de Koselleck, es la Modernidad (en oposición al Antiguo Régimen) la que desplaza y amplía la distancia entre el "espacio de la experiencia" y el "horizonte de expectativas", cristaliza la escisión entre la política y la moral al relegar a esta última a la sociedad civil, para Guerrà, esa distancia implica la construcción de una esfera pública y las formas de sociabilidad que le corresponden.

2. Imaginarios, tradiciones y prácticas: hacia una nueva historia política

La configuración de ese nuevo imaginario, calificado habitualmente como "Moderno", hacia finales de los siglos XVIII y principio del XIX, ha sido abordada en la historiografía argentina en forma dispar. Los trabajos pioneros (Halperin Donghi 1985), (Chiaramonte, 2007b), (Guerra, 1993) han despertado un moderado pero generalizado entusiasmo en los historiadores del Río de la Plata que, sin embargo, han orientado sus quehaceres más hacia el análisis de las prácticas que hacia la indagación de los imaginarios (González Bernaldo 1987).

Guerra centra la cuestión de lo político a partir de dos paradojas: la de la existencia de un vida social densa y agitada que, sin embargo, raramente alcanza la esfera de lo político, reservada ésta a unas elites muy restringidas; y la paradoja de "esas elites confrontadas a la omnipresencia de una política desbordante de referencias a las grandes palabras de la política moderna –el pueblo, la constitución, la nación, la ley, etc.- pero cuyo funcionamiento concreto se aparta generalmente de esos principios". Así, el análisis de las prácticas, quedaría disociado del de los imaginarios, lo que permite al autor afirmar que "incluso los actores modernos pueden estar impregnados de vínculos y de comportamientos tradicionales [porque] a menudo, aún cuando asistimos a cambios ideológicos de importancia, los comportamientos familiares y sociales de esos 'ciudadanos' siguen siendo profundamente tradicionales. *Los comportamientos públicos cambian*

antes que los privados" (Guerra 1989). Lo más dificultoso en el presente análisis radica en verificar si el cambio en el imaginario social producido en el Río de la Plata desembocó en prácticas políticas novedosas o si estas prácticas fueron sólo la parte más novedosa de un imaginario que, en sus componentes de base, siguió siendo de tipo tradicional.

Dos cuestiones son fundamentales para abordar esta problemática. En primer lugar, siguiendo a Guerrà, la experiencia de las "Luces" llega muy tardíamente al Río de la Plata y, a diferencia de Europa, no ha "sido precedida... por la constitución de una 'esfera pública literaria'" (Guerra y Lempériére 1989, 14). Esta anomalía se explicaría por el carácter exógeno de la crisis de la monarquía: la necesidad de reemplazar a la soberanía del rey se transforma en el "problema candente de ese momento y provoca un intenso debate político que va a llevar a la aparición de la opinión pública" (Guerra et. Al 1989, 14).

En segundo lugar, la creación de ese nuevo "imaginario moderno", tiene además de herencias (más hispanoamericanas que francesas o norteamericanas), componentes propios que le otorgan características originales. Si bien algunos de estos componentes son consecuencia de los años finales de la colonia, cuando la monarquía borbónica ubica un área hasta entonces muy marginal en el centro de la escena política, muchos de ellos fueron soluciones originales frente a los derroteros que toma la revolución luego de mayo de 1810. Siguiendo a Schaub, "el Antiguo Régimen no es, ante todo, el precursor de la Modernidad, sino el mundo contra el cual ésta se alza y se construye, aunque evidentemente de él surgen los elementos que la harán posible" (Guerra et. al 1989, 14).

En este sentido, Guerrà afirma que en la primera fase de las independencias hispanoamericanas los problemas prioritarios se centrarán en la cuestión de la soberanía, la representación y la nación, aspectos que conciernen a una colectividad antes que a un individuo y, en consecuencia, posponen la problemática de la ciudadanía. Las razones que determinan este orden de prioridades son atribuidas al factor externo desencadenante de la crisis revolucionaria: la abdicación de la familia real a favor de Napoleón y "el rechazo –casi unánime en España y unánime en América- de la nueva dinastía y de la invasión francesa." (Guerra 1999, 36) Para organizar un gobierno legítimamente constituido que sustituya al rey ausente el único camino posible es la ruptura con el absolutismo y con su concepción de la soberanía absoluta del monarca. A diferencia de la afirmación de la soberanía interna (la nación francesa frente al rey) que implica una demanda social -aunque

probablemente limitada al seno de las elites- y "*una mutación cultural y política*" resultante de una maduración endógena, la paradoja del mundo hispánico radicaría en "la victoria precoz de la modernidad política en sociedades que son aún –por sus imaginarios y sus prácticas sociales- mayoritariamente sociedades del Antiguo Régimen". (Guerra 1999, 36)

El estudio de ese núcleo duro conceptual de la tesis de Guerrà fue iniciado y llevado adelante, para el caso rioplatense, por José Carlos Chiaramonte quien, a partir del análisis del vocabulario político de la época, pone de manifiesto una de las principales contradicciones de la historiografía liberal al "proyectar sobre comienzos de siglo lo que será su resultado" (Chiaramonte 1996, 6), lo que lo llevó a afirmar la inexistencia de una nación y de una identidad nacional durante la primera mitad del siglo XIX.

Ha sido Pilar González Bernaldo quien discute esa aseveración. Sostiene que, al denunciar un anacronismo, es Chiaramonte quien podría incurrir en otro, producto de considerar "que el modelo de nación identitaria que se da hacia fines del siglo XIX es el único que permitió la identificación con la idea de nación." Debido a ello, su propuesta radica en "la necesidad de conjugar históricamente no sólo la representación de la nación en tanto que comunidad de pertenencia, *sino también el tipo de identidades que le son asociadas*" (González Bernaldo 1997, 109-122)

Chiaramonte también sostiene la falsedad de la cuestión respecto de "si los movimientos de la independencia fueron resultado de las corrientes intelectuales de la Ilustración o de la Escolástica española del siglo XVI" (Chiaramonte 2007b, 46) y afirma que dicha falsedad radicaría en el hecho de que, tanto las tendencias inspiradas en las escolástica suareciana como la línea de interpretación que sostiene la Ilustración como sustento del movimiento independentista, partirían del mismo supuesto: la existencia de "*una deliberada preparación doctrinaria"* en el movimiento independentista, producto de una maduración interna –social e intelectual- de las sociedades coloniales hispanoamericanas (Chiaramonte 2007b, 46). Señala que, más allá de cuál puede haber sido el fundamento doctrinario de las acciones concretas llevadas a cabo por los americanos en el proceso de formación de los nuevos gobiernos, lo cierto es que el ejercicio de la soberanía se hizo efectivo en tiempos en que "tenía más sabor a segunda mitad del siglo XVIII que a los lejanos tiempos de la elaboración escolástica de aquella doctrina" (Chiaramonte 2007ª, 136). Eduardo Saguier plantea una discusión interesante

sobre esta supuesta (in)madurez doctrinaria de las colonias americanas frente a la crisis orgánica devenida del colapso de la monarquía española:

> "La tesis de Chiaramonte no podría explicar, entre otros muchos problemas... por qué varias juntas americanas rechazaron tan decidida y simultáneamente la regencia gaditana, o la asombrosa sincronía con que la coyuntura napoleónica operó como un catalizador que fue aprovechado simultáneamente por las elites de todas las colonias españolas. Esta simultaneidad no tendría otra explicación que la de una profunda madurez social e intelectual" (Saguier 2004-2006).

La lectura que sobre el mismo proceso refieren Saguier y otros autores (Benito Moya, 2011), parecería indicar que, por lo menos en las universidades en las que se forma aquella elite intelectual americana, la recepción, refracción y circulación de ideas –autorizadas o prohibidas, legales o clandestinas- no serían ajenas ni a la tradición neoescolástica de matriz ignaciana que preside la enseñanza universitaria, ni a las nuevas concepciones ilustradas en el orden de la legitimación del poder.

Ha sido necesario, entonces, interrogarse acerca del mundo de representaciones a partir del cual se gestan los movimientos independentistas hispanoamericanos y sus matrices filosóficas e ideológicas. Cuáles son las filiaciones intelectuales y culturales que abonan los discursos y legitiman las prácticas políticas de quienes llevarán a cabo la dirección política de la revolución. Dónde y cuándo han sido abrevadas. En qué medida han contribuido a ello la educación formal y la informal. Cómo han sido traspuestos los umbrales del ámbito privado hacia la esfera pública. En qué imágenes refractarias (Rípodas Ardanaz 1983) se sustentarán sus estrategias de poder.

La hipótesis que guía esta investigación rescata la observación planteada por Eduardo Saguier, acerca de la "madurez social e intelectual", cuanto menos, en las elites urbanas de las antiguas colonias españolas. Si esto es así, la racionalidad política –en términos de Rosanvallon- se explicaría a partir de la ruptura en la continuidad, producto de la crisis de la monarquía, y la emergencia de fuerzas sociales y políticas que, en su confrontación discursiva, política y militar, expresan imaginarios y tradiciones en conflicto en su proyección histórica acerca de la resolución de la crisis y la imposición de un –necesariamente- nuevo orden, más allá de cuán "moderno" se constituya.

En particular, en el Río de la Plata, la temprana apertura de la crisis orgánica (Ansaldi 1996) y la radical negativa al reconocimiento de la legitimidad de las autoridades peninsulares y su representación (González 1938) –que deviene en revolución anticolonial (Ansaldi 1996)-, operará como catalizador de imaginarios y tradiciones, en la medida de la ambigüedad de los discursos y de la correlación de fuerzas políticas en conflicto cuya resolución demandarán un "corto" siglo de guerras civiles.

En este proceso, la articulación de la díada representante-representado se manifiesta como una de las formas discursivas y prácticas políticas que ensayan los actores sociales y políticos que asumen para sí el proceso instituyente y constituyente del nuevo orden.

Juan Carlos Garavaglia se pregunta qué quiere decir la palabra representación en el lenguaje de la época para concluir que no existe aún en el siglo XVIII una acepción propiamente *política* de la palabra en castellano. Ampliar la interrogación inicial de Garavaglia permite preguntarse: ¿quién/es representa/n y quién/es es/son representados en las invocaciones a dicha "representación" (valga la redundancia) que se observan en las fuentes correspondientes a las diferentes instancias en las que los cabildos abiertos, congresos y asambleas, establecen órganos de gobierno provisorios en las colonias hispanoamericanas sin declarar aún la independencia?

Cuando se habla de representación, ¿cuál es el sujeto y cuál su objeto? ¿Qué es lo representado? ¿La soberanía? ¿O la facultad de su ejercicio? En ambos casos, y desde la práctica política, las Juntas constituidas en América hispana son depositarias de una representación aunque en la convergencia de orígenes doctrinarios opuestos; por un lado remiten a la pregunta que adecuadamente formula Ansaldi frente a la crisis orgánica abierta: "¿quién manda?, ¿sobre quién manda? ¿cómo manda? y ¿para qué manda?" (Ansaldi, 1996, 31) y, por el otro, en su despliegue temporal conducirán a la fragmentación territorial y política en un conjunto de soberanías múltiples y a un conflicto cuya resolución demandará, no sólo en el Río de la Plata sino en la mayoría de las antiguas colonias hispanoamericanas, el corto siglo XIX. "El debate doctrinario no es un mero torneo entre intelectuales: es político y se resuelve en el terreno de la política, a menudo por la vía militar". (Ansaldi, 1996, 32).

Goldman asocia el concepto de soberanía (¿en la clave legitimadora del regalismo borbónico?), con el de retroversión sustentado en la escolástica suareciana. Así,

> "si bien la figura de la 'retroversión de la soberanía' fue explícitamente invocada para preservar los derechos del rey cautivo, de manera que la soberanía quedaba transitoriamente en 'depósito' en la Junta hasta tanto se reuniese la asamblea o congreso de los pueblos que decidiese sobre la suerte del conjunto, el hecho es que éstos fundaron desde el principio en la 'retroversión' sus pretensiones soberanas ante la Junta de Buenos Aires."(Goldman 2008, 14-15).

Cabe preguntarse: ¿qué es lo que 'retrovierte'? ¿La soberanía o la representación? Si es la soberanía, ¿es la de los pueblos según la doctrina del 'pacto de sujeción'? ¿O es la de la monarquía según el regalismo borbónico alimentado por la doctrina de su origen divino (Bossuet)? Si se trata de esta última, ¿es posible aplicar el principio de "retroversión" para su interpretación? Esta ambigüedad en el uso de los términos, ¿es producto del entrecruzamiento de diferentes modos de representación del poder político, su práctica política y su proyección futura ante la hecatombe de la monarquía o deviene de la cristalización de tradiciones historiográficas y conjunciones jurídico-políticas, tal como señala Chiaramonte? ¿Y por qué no, ambas cosas?

Una relectura de las fuentes en esta clave permite observar que en el acta del Cabildo Abierto del 22 de mayo de 1810, la fundamentación de los votos remite a diferentes doctrinas en tanto soberanía y representación son asignadas a entidades diferentes y la "retroversión" supone sujetos diversos de aquéllas.

Así, el voto de Cornelio Saavedra que hubo reunido la mayor cantidad de adhesiones de entre los asistentes, dice:

> "(...) que consultando la salud del Pueblo, y en atención a las actuales circunstancias, debe subrrogarse el mando Superior que obtenía el Excelentísimo Señor Virrey en el Excelentísimo Cavildo de esta capital, interin se forma la corporación, o Junta que debe ejercerlo; cuya formación debe ser en modo y forma que se estime por el Excelentísimo Cavildo, y no quede duda de que el Pueblo es el que confiere la autoridad, ó mando". (Actas del Cabildo, 114-148)

El sujeto que confiere la autoridad es el "Pueblo"; así, en singular, podría inferirse su filiación intelectual ilustrada en cuanto al "pueblo de la nación".

Un segundo voto, más explícito en ese sentido es el de Ruiz Huidobro, dice:

> "Que devía cesar la autoridad del Excelentísimo Señor Virrey, y reasumirla el Excelentísimo Cavildo como representante del Pueblo para egercerla, ínterin forme un Gobierno provisorio dependiente de la legitima representación que haya en Peninsula de la Soberanía de nuestro augusto y amado Monarca el señor Don Fernando Septimo, fundando esta opinión en los datos que de palabra ha manifestado al Excelentísimo Cavildo". (Actas del Cabildo, 114-148)

En la primera parte, reconoce al Pueblo la autoridad subrogada del Virrey y al Cabildo su representación para ejercerla; en la segunda, reconoce la soberanía del monarca y la dependencia del gobierno provisorio local a formarse de la "legítima representación" que haya en la metrópolis. A partir de esta ambigüedad, ¿puede conjeturarse una doble soberanía y una doble representación? ¿superposición arbitraria de doctrinas antagónicas o estrategia política para dirimir el ejercicio provisorio del poder a favor de los actores locales?

3. Hacia las primeras conclusiones

A modo de conclusión inicial y parcial puede estimarse que las prácticas instituyentes y constituyentes del periodo revolucionario, sus avances y retrocesos, rupturas y continuidades, resultan de la confrontación entre diferentes imaginarios y representaciones de realidades convulsas cuya resolución requiere, por definición, la expansión del horizonte de expectativas, pues el espacio de la experiencia ya no puede ofrecer respuesta suficiente a la crisis de legitimidad del poder político. La relación dialéctica entre tradición y revolución delimita un territorio fértil para explorar en sus aspectos teóricos, históricos e historiográficos, con la finalidad de alcanzar algún grado de certeza acerca de la capacidad heurística de la noción de conflicto en la inteligibilidad de las racionalidades políticas. Aquella tesis de la madurez aludida no responde precisamente a la cristalización de tradiciones historiográficas que observan el proceso desde su resultado, sino a una prolija y minuciosa revisión del proceso de mutación de los conceptos esgrimidos en la

argumentación y el debate acerca del poder, su legitimidad y su representación, producto de prácticas políticas emergentes de una "coyuntura excepcional" que pone en "peligro" las bases de sustentación de una comunidad y que despierta los más arraigados temores ante los cuales las tendencias conservadoras tienden a recostarse en el "espacio de la experiencia" mientras que las fuerzas sociales y políticas que imaginan un "horizonte de expectativas" esgrimirán un contenido revolucionario.

Bibliografía

Acta del Cabildo Abierto. Buenos Aires, 22 de Mayo de 1810 (foja 91 vuelta del libro original) *Actas del Extinguido Cabildo de Buenos Aires*. Archivo General de la Nación. Serie IV. Tomo IV. Libros LXV, LXVI y LXVII. Años 1810 y 1811.

Ansaldi, W. (1996). "Soñar con Rousseau y despertar con Hobbes: Una introducción al estudio de la formación del Estado nacional argentino". En: Ansaldi, W. y Moreno, J.L. (comps.) *Estado y sociedad en el pensamiento nacional. Antología conceptual para el análisis comparado.* Buenos Aires. Cántaro

Benito Moya, S. (2011) *La Universidad de Córdoba en tiempos de reformas (1701-1810).* Córdoba. Centro de Estudios Históricos "Prof. Carlos S.A. Segreti".

Chartier, R. (2005a) *El mundo como representación*. Barcelona. Gedisa

Chartier, R. (2005b) *El presente del pasado. Escritura de la historia, historia de lo escrito*. México. Universidad Iberoamericana.

Chiaramonte, J.C. (2007 a) *Ciudades, provincias, estados en los orígenes de la nación argentina*. Buenos Aires. Emece.

Chiaramonte, J.C. (1993) "El mito de los orígenes en la historiografía latinoamericana". *Cuadernos del Instituto Ravignani*, 2.

Chiaramonte, J.C. (2007 b) *La Ilustración en el Río de la Plata. Cultura eclesiástica y cultura laica durante el Virreinato.* Buenos Aires. Sudamericana.

Furlong, G. *Nacimiento y Desarrollo de la Filosofía en el Río de la Plata. 1536-1810*. Buenos Aires. Editorial Kraft Limitada, s/f

Garavaglia, J.C. (2007) *Construir el Estado, inventar la nación. El Río de la Plata, siglos XVIII-XIX*. Buenos Aires. Prometeo.

Goldman, N. (editora). (2008) *Lenguaje y revolución conceptos políticos clave en el Río de la Plata, 1780-1850*- Buenos Aires. Prometeo

González, J. V. (1938). *Filiación Histórica del gobierno representativo argentino.* Buenos Aires. La Vanguardia. 2 Tomos

González Bernaldo de Quirós, P. (2007) *Civilidad y política en los orígenes de la nación argentina. Las sociabilidades en Buenos Aires, 1829, 1862*. Buenos Aires, FCE.

González Bernaldo de Quirós, P. (1997)"La identidad nacional en el Río de la Plata post-colonial. Continuidades y rupturas con el Antiguo Régimen". *Anuario del IEHS*, 12.

González Bernaldo de Quirós, P. (1987) "El levantamiento de 1829: el imaginario social y sus implicaciones políticas en un conflicto rural." *AnuarioIEHS*, 2, 137-176.

Guerra, F. (1993a) *Modernidad e independencias.* México, MAPFRE FCE

Guerra, F. (1989b) "Hacia una nueva historia política. Actores sociales y actores políticos". *Anuario del IEHS* 4.

Guerra, F. (1999) "El soberano y su reino. *Reflexiones sobre la génesis del ciudadano en América Latina*". En: Sábato, H. (coord): Ciudadanía *Política y formación de las naciones. Perspectivas históricas de América Latina*. México. El Colegio de México. FCE, 36

Guerra, F. y Lempériêre, A. (1998) *Los espacios públicos en Iberoamérica. Ambigüedades y problemas*. México, FCE.

Halperin Donghi, T. (1985) *Tradición política e ideología revolucionaria de Mayo.* Buenos Aires, CEAL

Koselleck, R. (2001) *Los estratos del tiempo: estudios sobre la historia*. Barcelona. Paidós

Llamosas, E. *La literatura jurídica de Córdoba del Tucumán en el siglo XVIII. Bibliotecas corporativas y privadas. Libros ausentes. Libros prohibidos*. Córdoba. Lerner Editora S.R.L., s/f.

Mires, F. (1988) *La rebelión permanente. Las revoluciones sociales en América Latina.* México. Siglo XXI

Mudrovcic, A. (2009) *Pasados en conflicto. Representación, mito y memoria*. Buenos Aires. Prometeo

Rípodas Ardanaz, D. (1983) *Refracción de ideas en Hispanoamérica Colonial.* Buenos Aires. Ediciones Culturales Argentinas.

Rosanvallon, P. (2002) "Para una historia conceptual de lo político (nota de trabajo)". *Prismas*, 6.

Rosanvallon, P. (2002) *Por una historia conceptual de lo político.* Buenos Aires. FCE.

Saguier, E. Genealogía de la Tragedia Argentina (1600-1900). <http://www.er-saguier.org, 2004-2006>. Tomo III, Sección A, Capítulo III-A-3, ap. C1, s/pág.

Ciudadanía y Revolución. Entre el ideal de la república y el alba del Liberalismo

Maximiliano Ferrero (UNL-CONICET)

Si bien no existía entre los miembros de la élite revolucionaria un claro consenso en cuanto a qué tipo de régimen político debía orientarse la ingeniería institucional del nuevo orden, los periódicos de la época son abundantes en sus referencias a una República que, en tanto receptora de componentes provenientes de diferentes tradiciones e imaginarios políticos, estaba en búsqueda de su propia identidad. En el intento de fundamentar la ruptura con la monarquía hispánica, las "ventajas teóricas" (Carozzi 2011:38) derivadas del esquema pactista rousseauniano y un lenguaje compartido con las revoluciones francesa y norteamericana - el de los derechos subjetivos naturales -, parecían demostrar una gran fecundidad a la hora de legitimar tal empresa. En efecto, la idea de la restitución de unos derechos naturales (prepolíticos) inalienables y adormecidos durante la colonia permitió sostener en un primer momento una junta de gobierno sobre la más moderada idea de autonomía y, posteriormente, la negación de la autoridad regia.

A partir de una praxis pedagógica llevada a cabo desde el zócalo de la prensa revolucionaria se intentaría hacer emerger una nueva forma de subjetividad política que despertara la conciencia de aquellos derechos conculcados por trescientos años de dominio español y caracterizada por el reconocimiento de una nueva comunidad política, el apego a las leyes, la detentación de unos derechos individuales y la práctica de una virtud entendida en el sentido republicano de entrega a lo público. El desafío mayor era hacer del súbdito un ciudadano en la construcción de una república, esto es, "un orden cuyo funcionamiento cotidiano no dependiera tanto de la amenaza del castigo instrumentado por la ley, sino de la incorporación subjetiva de pautas de conducta dictadas por lo que se consideraba que eran las virtudes cívicas" (Dávilo 2011:106).

De la misma forma que el conocimiento de lo natural no es natural y la pedagogía revolucionaria debía "enseñar" los derechos, la novedad de la experiencia de Mayo exigía un hombre nuevo y por tanto la práctica de nuevas virtudes. Bernardo de Monteagudo parecía tener una concepción un tanto ambigua de la

naturaleza humana, porque por un lado caracterizaba al hombre como un sujeto dominado por las pasiones y maximizador de los propios beneficios: "[los hombres] sólo son sensibles a la prosperidad pública cuando ésta asegura la suya, y que solo temen la ruina de sus semejantes, porque temen la propia, y porque ven frustrado el cálculo de sus pasiones"[1]. Sin embargo, era capaz de encauzar cierto optimismo en la capacidad de reorientar las pasiones para hacer de esos hombres ciudadanos virtuosos. Monteagudo analiza la cuestión en un artículo que titula *Pasiones* y publica en la *Gaceta* el 10 de enero de 1812: "Todas las pasiones pueden contribuir a la felicidad de un estado, si su fuerza se dirige a conciliar la voluntad de los individuos con sus deberes: el peligro no está en el impulso, sino en la dirección que se les da"[2]. Por tanto, en la empresa arquitectónica de la nueva ciudadanía, el Estado iba a ser el responsable de reconducir una naturaleza humana refractaria al nuevo orden: "Sé que las pasiones producen grandes virtudes, y que éstas se forman fácilmente, cuando aquellas se dirigen con prudencia. Al gobierno toca mover este resorte, estimulando el amor a la gloria, la noble ambición y ese virtuoso orgullo que ha producido tantos héroes"[3]. Será la prensa la que asuma esta tarea a partir de la publicación de numerosos artículos en donde aparecen referencias clásicas, utilizando el potencial pedagógico de los ejemplos antiguos de virtud.

Siguiendo a Carozzi (Carozzi 2011), Monteagudo emplea una doble salida en relación al problema planteado por las pasiones. Por un lado, la erradicación de las mismas a partir del triunfo de una conciencia racional y patriótica de modo tal que una ética jacobina estoica contribuye a la instalación pública del modelo del patriota y del soldado. Por otro lado, la posibilidad de extraer ciertos beneficios políticos de una naturaleza moral impura. Este segundo punto es de indudable importancia, según nos hace ver la autora, porque si Monteagudo acaso está pensando en una noción de la política más cercana a la manipulación de las pasiones y el estímulo del interés privado, entonces es posible concluir que si existe en los discursos de la primera década revolucionaria "un pasaje paulatino de un lenguaje de los derechos a un lenguaje de la utilidad, tal vez pueda este actor del grupo morenista estar instalado en el lugar donde el pasaje comienza a mostrarse" (Carozzi 2011:213). De esta forma, Monteagudo estaría pensando que sobre las pasiones humanas es posible desarrollar tanto los vicios que pueden destruir el orden social emergente como las virtudes cívicas que podrían sostenerlo. Ambos

[1] *Gaceta de Buenos Aires*, 27 de diciembre de 1811.
[2] *Gaceta de Buenos Aires*, 10 de enero de 1812.
[3] Ídem.

puntos de vista aparecen en la edición del 10 de enero de la *Gaceta*, al parecer, sin que el autor advierta el profundo antagonismo existente entre ellos.

Montegaudo estaría aquí, haciendo uso de ciertos principios utilitaristas que pudo haber adquirido en fuentes británicas, y, según demuestra la autora que citamos, cuando su horizonte de lecturas es francés no excede un círculo que evidencia la recepción del pensamiento británico (lockeano), tales como el materialismo de La Mettrie, Helvecio, Diderot y D'Holbach. Así, por ejemplo, La Mettrie en tanto exponente del epicureísmo y del materialismo del siglo XVIII identificaba en su *Discurso sobre la felicidad* de 1748 a la virtud como lo que es útil a la sociedad: "He aquí nuestra virtud; lo que es útil a la sociedad lo constituye, el resto es su fantasma" (La Mettrie 2010:64). Cabe agregar que la recepción de las ideas liberales en el mundo hispánico - si bien existe una creciente familiaridad de la élite intelectual española de fines del siglo XVIII con la cultura política inglesa – puede considerarse como una adaptación o una lectura selectiva de las ideas correspondientes a los principales autores de la Europa ilustrada y de la tradición neoescolástica hispana.

El liberalismo español posee la particularidad de que la recepción de las fuentes francesas e inglesas será matizada por el filtro de la peculiar cultura teológico-política hispana: bajo vigilancia de la religión, éste se trasladará también a Hispanoamérica, donde los ensayos republicanos y constitucionales no abandonarán ese sesgo católico (Fernández Sebastián 2002). Gaspar Melchor de Jovellanos es uno de los nombres más conspicuos para explorar los vínculos entre la atmósfera cultural inglesa y la Ilustración española; en un frondoso epistolario compartido con Lord Holland[4], el asturiano menciona haber leído a autores como Blackstone, Locke, Harrington y Sidney (Jovellanos 1982). Sobre *La fábula de las abejas* de Mandeville, es posible que la teoría basada en la idea de que de los vicios privados pueden derivarse beneficios públicos haya llegado a través de aquellos que polemizaron con el autor como Voltaire, Montesquieu, Diderot, D'Holbach (Dávilo 2011:38-39). En cuanto a Monteagudo, es menester recordar que podía leer el inglés y entre los volúmenes de su biblioteca se encontraban textos de Burke y Bentham, entre otros (Fregeiro 1879: 145-146)[5]. Es paradójico que estando los

[4] Lord Holland se desempeñó como representante británico en España y fue quien introdujo por primera vez los textos de Bentham en la península, llevando consigo un ejemplar en francés de los *Tratados de Legislación civil y penal* para distribuir entre los círculos intelectuales españoles.

[5] Luego del embargo de sus bienes personales que sufriera a causa del proceso de 1815, la pequeña biblioteca de Monteagudo reunía obras como las *Reflexiones de la revolución en Francia* de Burke en

textos de Bentham disponibles para la elite intelectual de Buenos Aires no existan menciones explícitas sobre las propuestas teóricas o ideas del filósofo inglés durante la primera década revolucionaria. Por esta razón compartimos la observación de atender a que "Cómo circulaban las ideas, qué sentidos les imputaban los actores, qué imágenes evocaban, a qué estrategias culturales y políticas estaban articuladas, son preguntas que desbordan las posibilidades heurísticas que ofrece el itinerario de uno o más libros" (Dávilo 2011:31). Es pues importante no perder de vista que probablemente los actores no hayan encontrado una vinculación entre los *Tratados* y el contexto social y político durante los primeros años revolucionarios porque éstos no parecían ofrecer elementos para atender a lo que en ese momento se mostraba más apremiante: la legitimación de la ruptura con el orden colonial. Problema que, como ya mencionamos, pudo encontrar en el lenguaje de los derechos un terreno fértil a partir del cual justificar la desobediencia. Convengamos además que los libros eran un material relativamente escaso en el ambiente rioplatense y que la circulación de las ideas muchas veces se veía envuelta en diversas dinámicas de contactos personales e impersonales (epístolas, enviados, comentarios) que hospedaban la posibilidad de encuentro entre propuestas teóricas y ambientes culturales y políticos.

Como hemos visto, Monteagudo parecería más bien inclinarse hacia una visión antropológica pesimista. El artículo *Pasiones* es publicado el 10 de enero de 1812, es decir que el autor realizará un examen de las pasiones humanas un mes antes de formular una definición explícita de ciudadanía y en el intersticio publicará una serie de artículos bajo el rubro de *Observaciones didácticas* – serie que se completaría a partir de marzo en el *Mártir o Libre* -. Las referencias de los artículos mencionados como del resto de los que corresponden a la pluma de Monteagudo en el período que va desde su intervención en la *Gaceta de Buenos Aires* y en el *Mártir o Libre* son por lo general de carácter republicano ciceroniano con una retórica clásica y una idea de virtud entendida como entrega a lo público y abandono de los intereses egoístas. En este período que el autor, casi quince años más tarde, calificaría como una "fiebre democrática", el espíritu de la escritura presenta huellas marcadamente rousseaunianas y por tanto el tono es igualitarista y democratizador. Las *Observaciones* – y en general, la prensa – debían conformarse como el zócalo a partir del cual poner en práctica un verdadero "seminario de la

inglés; los *Tratados de legislación civil y penal* de Bentham, en francés y las *Reflexiones o sentencias del duque de la Rouchefoucault* en español.

Ilustración" que haga dar cuenta al habitante del Río de la Plata que "la ignorancia le hizo consentir en ser esclavo, hasta que con el tiempo olvidó que era libre"[6]. La tarea pedagógica emprendida desde la prensa debía despertar la conciencia de unos derechos naturales conculcados por el despotismo, conseguir la autoconciencia de la libertad y aminorar las consecuencias de la naturaleza negativa del hombre. En el artículo *Pasiones* Monteagudo es explícito al sostener que la tarea manipuladora (pedagógica) de las pasiones recae sobre el gobierno, esto es, sobre una élite que acentúa su función de liderazgo definida sobre la base de una ética de tipo estoica y jacobina a partir de la práctica de la moderación (del triunfo de la racionalidad).

El hecho de que casi a fines de las ediciones de la *Gaceta de Buenos Aires*[7]- 10 de enero de 1812 – aparezca un artículo que en medio de referencias de tipo republicanas y democráticas recurra a algunos elementos propios de una tradición utilitarista de cuño británico referentes a la utilización de las pasiones, adquiere un carácter intensamente conmovedor. Esto es de vital importancia porque permitiría sostener que probablemente el giro teórico que Monteagudo hace explícito en esa suerte de autobiografía que es la *Memoria,* aparecida en la primera mitad de la década del veinte, comienza a revelarse tímidamente a partir de principios del año de 1812. Giro, que va a consistir finalmente en el abandono del fulgor democrático y del lenguaje de los derechos para virar hacia preocupaciones más cercanas al orden y a la regulación de la sociedad, problemática de amplio tratamiento en las obras benthamianas. Monteagudo parece comenzar entonces a partir del año doce un alejamiento de las referencias y fuentes filosóficas de su predecesor Moreno. Ello es particularmente apreciable en algunos artículos de *El Grito del Sud*, periódico que Monteagudo dirige, se encuentra en circulación desde enero de 1812 hasta febrero de 1813 y que, si bien posee una inclinación de tipo republicana, ligada a favor de la evocación de unos derechos a partir de los cuales se construye el gesto legitimador de la acción revolucionaria, es posible encontrar dos grandes críticas al pensamiento rousseauniano, caracterizado de "delirante sistema"[8]. Por una parte, la ya ensayada crítica a la postura antilustrada de ese primer discurso de Rousseau en su *Oración Inaugural*. Esta postura, no parecía aquí apropiada, puesto que

[6] *Gaceta de Buenos Aires,* 7 de febrero de 1812.
[7]La Gaceta fue un periódico que ha variado en forma sucesiva sus denominaciones en el período comprendido por los años 1810 y 1821 en que desaparece: *Gaceta de Buenos Aires* entre el 7 de junio de 1810 y el 20 de marzo de 1812; *Gaceta Ministerial* entre el 3 de abril de 1812 y el 1 de enero de 1815; y nuevamente *Gaceta de Buenos Aires* entre el 29 de abril de 1815 hasta el 12 de setiembre de 1821. (Carozzi 2011:64)
[8] *El grito del Sud*, 28 de julio de 1812.

como expresara Montegaudo la ignorancia de unos derechos fue lo que hizo la esclavitud aceptable a los rioplatenses. La ilustración se tornaba pues evidente en un contexto en el cual imperaba la necesidad de contar con un medio a partir del cual pudiera expresarse la "voluntad general": la opinión pública.

La segunda crítica, recurrente en las páginas del periódico, parece coincidir con la realizada por el Burke de las *Reflexiones sobre la Revolución Francesa*, quien caracteriza a la filosofía rousseauniana o a la filosofía de la revolución y a los derechos del hombre como una serie de principios metafísicos y abstractos. Así leemos: "Dejemos de inculcar tanto por ahora sobre algunos principios generalísimos, que sin diestra modificación y muy experimentados conocimientos no puede ajustarse, como abstractamente se concibieron a la ribera del lago de Ginebra..."[9] Y en la edición del 20 de octubre de 1812, luego de ponderar las bondades de la publicación de la constitución de los Estados Unidos de Norteamérica, se dice:

> "Hasta ahora no se le ha presentado para que se ilustre, sino el pacto social de J J Rousseau. Esta obra por excelente y aun magistral que sea, contiene muchas ideas abstractas, que el pueblo es casi imposible llegue á comprenderlas, y también hablando sin preocupación, no estamos ciertos si las bellas reglas que dá el autor teóricamente, tienen la misma belleza en la práctica [...] tememos que es necesario [...] tomar por modelos otros pueblos"[10].

El parecido con algunas ideas vertidas en las *Reflexiones* de Burke es curiosamente amplio, hasta comparten el mismo vocabulario: ... "no basándose en principios abstractos como el de <derechos humanos>..."; y sostiene también, "Estos hombres desprecian la experiencia por considerarla una sabiduría de iletrados" (Burke 2010:67). La crítica fundamental que Burke ejercía sobre los revolucionarios jacobinos y que Monteagudo parece retomar es la de que aquellos pretendieron aplicar principios teóricos abstractos ignorando la historia, las costumbres y las instituciones para reorganizar la vida social. Monteagudo parece compartir esa crítica que tiene que ver con cierto teoricismo estéril. Cuestión que deja en claro Monteagudo en las páginas del 20 de octubre de 1812 cuando levanta la mirada para tomar como ejemplo las colonias del norte, tierra en la que era

[9] Ídem, 6 de octubre de 1812.
[10] Ídem, 20 de octubre de 1812

posible observar una constitución histórica, un *ethos*, en la cual la libertad y la igualdad parecían encontrarse repartidas de forma más o menos homogénea. Tanto las colonias del norte como el mundo político inglés se fueron convirtiendo en las primeras dos décadas revolucionarias en un modelo ideal capaz de cristalizar las expectativas de la elite de construir un orden en el Río de la Plata capaz de reproducir las virtudes de aquéllos. Este modelo encontró en la prensa un medio privilegiado de difusión. Recordemos los artículos firmados por "El Patriota Español" reproducidos en los primeros números de la *Gaceta* y atribuidos a Jovellanos que trataba la libertad del pueblo inglés, así como el periódico *El Español* que Joseph Blanco White redactara desde Inglaterra, de amplia difusión en el mundo hispanoamericano, haciendo las veces de una fuente imprescindible para conocer la cultura intelectual inglesa.

En estas latitudes, donde las costumbres no precedían a las normas, la revolución tuvo que adquirir un carácter performativo. Estaba claro que la filosofía rousseauniana podía resultar útil para encender la llama del gesto rupturista pero se presentaba estéril al momento de diseñar la arquitectura de un nuevo orden. La colonización española no nos había dejado como herencia un mundo consuetudinario en el cual la libertad y la igualdad estuvieran más o menos repartidas. La revolución estalla en un desierto cubierto por la bruma de la ignorancia. Esta visión pesimista sobre los habitantes rioplatenses que conlleva una nueva forma de comprender las subjetividades políticas será el marco que permitirá observar la constitución de un imaginario político susceptible de recibir cada vez más el impacto de la Modernidad liberal. Si existe un progresivo pasaje del lenguaje de los derechos al de la utilidad en el Río de la Plata - ampliamente hegemónico en la década del '20 -, creemos que el mismo queda habilitado a partir del lenguaje de las pasiones y obtiene su punto de partida en los artículos provenientes de la pluma de Monteagudo. Y esto se debe a que si los derechos exigían un hombre ilustrado y consciente de los mismos, seguir el derrotero de las pasiones permitía fundamentar la obediencia en el hecho de que "el probable perjuicio de la obediencia sea menor que el probable perjuicio de la resistencia, ya que si se considera la comunidad entera, su deber de obedecer llega sólo hasta allí donde llega su interés" (Bentham 1985:111). Esto es, el lenguaje de la utilidad permitía refundar la obligación política sobre un nuevo supuesto: en que el intercambio de la felicidad por la obediencia, sería un trato justo.

En otras palabras, es a partir de Montegudo que es posible percibir el abandono del modelo republicano de corte ciceroniano que reposaba sobre la virtud del ciudadano –entendida como el atributo que lo hacía comportarse en miras al bien común – para aproximarse a una perspectiva ligada cada vez más a un uso creciente de fuentes liberales.

Bibliografía

Aguilar Rivera, J. (2002). "Dos conceptos de República" en Aguilar Rivera, J: *El republicanismo en Hispanoamérica*, México, FCE, (pp. 57-85).

Bentham, J. (1985). *Fragmento sobre el gobierno*, España, Sarpe

Botana, N. (2005). *La tradición republicana. Alberdi, Sarmiento y las ideas políticas de su tiempo*, Buenos Aires, Sudamericana.

Burke, E. (2010). *Reflexiones sobre la revolución en Francia*, España, Alianza.

Carozzi, S. (2009). "Guerra y filosofía: lo político en la revolución rioplatense del siglo XIX en Muñoz, M y Vermeren, P (comps.): *Repensando el siglo XIX desde América Latina y Francia*, Buenos Aires, Colihue, (pp. 563-572).

Carozzi, S. (2011). *Las filosofías de la revolución*, Buenos Aires, Prometeo.

Dávilo, B. (2011). *Los derechos, las pasiones, la utilidad*, Buenos Aires, EDUNTREF.

De Le Mettrie, J.O. (2010). *Discurso sobre la felicidad*, Buenos Aires, El cuenco de plata.

Fregeiro, C. (1879). *Don Bernardo de Monteagudo*, Bs As, Igon.

Jovellanos, G. (1982). *Escritos políticos y filosóficos*, España, Orbis.

Monteagudo, B. (1945). *Escritos Políticos*, Buenos Aires, French.

El mal inglés en la casa de café. La melancolía como objeto polémico en la Inglaterra ilustrada

Andrés Gattinoni (IDAES-UNSAM-UBA)

I

Cuando Cándido, el personaje de Voltaire, arriba a las costas de Inglaterra, le pregunta a Martín si los hombres de allí eran tan locos como en Francia. "Es otra especie de locura", le responde él, aludiendo a la irracionalidad que conducía a ambos reinos a enfrentarse en Canadá por "unas cuantas fanegas de tierra cubiertas de nieve todo el año" en la Guerra de los Siete Años. "Sólo sé", continúa, "que en general los hombres que vamos a ver son muy atrabiliarios" (Voltaire 1759: 158-189)[1].

Esta idea del pueblo inglés como atrabiliario o melancólico no era un invento de Voltaire, sino que estaba sumamente extendida en la época, especialmente en Gran Bretaña. Si, por ejemplo, Joseph Addison había señalado en 1712 que "la melancolía es una especie de demonio que asola nuestra isla" (Addison y Steele 1898: 256) —y no era el primero en afirmar tal cosa (Doughty 1926)—, la noción probablemente haya quedado inmortalizada cuando el famoso médico George Cheyne publicó en 1733 *The English Malady*, donde asociaba aquel desorden nervioso con las características climáticas y alimenticias de Inglaterra, el sedentarismo y la insalubridad de sus ciudades.

Los ejemplos como estos abundan y hablan de una percepción bastante extendida en el siglo XVIII —y antes también—, de que Inglaterra vivía una "epidemia de melancolía". Fuera mostrando genuina preocupación por una enfermedad capaz de postrar a personas aparentemente sanas, o para denostar la impostura de quienes se decían melancólicos suscribiendo a una moda que prometía disfrazarlos con las virtudes de los genios renacentistas, la afección parecía estar en boca de todos.

En este trabajo argumentaré que en la Inglaterra del siglo XVIII la melancolía se había convertido en un *objeto polémico*: una idea que era al mismo tiempo

1 Las traducciones son propias.

campo de disputas —pues los sentidos atribuidos a la melancolía eran múltiples y contradictorios— y arma retórica —ya que esa ambigüedad semántica habilitaba su uso tanto para elogiar como para denostar a los sujetos a quienes se les adjudicaba—. Finalmente, ilustraré mi propuesta reseñando un uso polémico particular de la melancolía en un panfleto de Jonathan Swift. Allí, las casas de café —como símbolo de las formas de sociabilidad y conocimiento de la sociedad moderna— serán el escenario en el que el escritor irlandés empleará a la melancolía como instrumento para criticar al proyecto ilustrado.

II

En un conocido ensayo, Susan Sontag afirma: "Cualquier enfermedad importante cuyos orígenes sean oscuros y su tratamiento ineficaz tiende a hundirse en significados. [...] La enfermedad misma se vuelve metáfora. Luego, en nombre de ella (es decir, usándola como metáfora) se atribuye ese horror a otras cosas, la enfermedad se adjetiva" (Sontag 2003: 61).

Esta apreciación, que la autora vincula con la tuberculosis y el cáncer en los siglos XIX y XX respectivamente, resulta un buen punto de partida para pensar a la melancolía en las centurias precedentes[2]. Por un lado, nos invita a considerar cuáles eran aquellos sentidos en los que se hundía la enfermedad. Al respecto, destacaré el carácter ambivalente de esos sentidos, que posibilitaba apropiaciones contradictorias. Por el otro, plantea una hipótesis acerca de cómo la idea de la enfermedad extiende su ámbito de incumbencia para incluir otros objetos. Aquí propondré que, en el caso de la melancolía, esto no sólo operó convirtiéndola en metáfora, sino que por el carácter oscuro y ambivalente de la enfermedad, ésta pudo ser imputada a diversos sujetos como forma de destacar o reprobar ciertas prácticas o actitudes. Comenzaré destacando algunos aspectos de la historia de las representaciones de la melancolía en Inglaterra, para abordar el problema de los sentidos que se le atribuían.

Los inicios de la preocupación —u obsesión— inglesa por la melancolía se remontan al período isabelino. Por entonces, la enfermedad atrabiliaria parecía permear el amplio espectro de la cultura, desde el teatro y la música, hasta la

2 "El mito de la tuberculosis es el penúltimo episodio en la larga carrera del viejo concepto de melancolía" (Sontag 2003: 37-38).

teología, la filosofía y la medicina. Las actitudes hacia ella eran ambivalentes. De un lado, la medicina galénica concebía a esta enfermedad como un nefasto desequilibrio de los humores, y recomendaba diversos tratamientos terapéuticos para restablecer el armonía del cuerpo y el alma. Por otro lado, también había llegado a Gran Bretaña la noción peripatética de la melancolía como estado propicio para las artes y la filosofía, revalorizada por Marsilio Ficino, quien la concebía como una manifestación de la inspiración divina del genio nacido bajo el signo de Saturno (Klibansky, Panofsky y Saxl 1979). Esta imagen benévola transformó a la afección en una moda cortesana, asociada a la inteligencia y la creatividad. Al mismo tiempo, esta forma de impostura encontró respuesta en numerosas piezas cómicas que ponían en evidencia los intentos de avance social que ella ocultaba. Un ejemplo frecuentemente citado es el tercer acto de *Every Man in His Humour* (1598) de Ben Jonson (Escena I), donde Stephen pide un banquito sobre el cual ponerse melancólico y luego pregunta "¿está bien? ¿soy suficientemente melancólico?" (Jonson 1891: 47).

Por otro lado, la melancolía también ocupaba un lugar prominente en las controversias religiosas. Los sectores evangélicos (o puritanos) de la Iglesia de Inglaterra comenzaron interpretar la enfermedad a partir de la tradición teológica procedente de las cartas paulinas, según la cual la aflicción era una etapa necesaria en el proceso de conversión cristiana (Schmidt 2007). Por su parte, algunos clérigos anglicanos más conservadores procuraron desacreditar las connotaciones sobrenaturales de la melancolía, explicando en términos médico-naturales ciertas experiencias que los "entusiastas" (como llamaban a los evangélicos) atribuían a la intervención cotidiana de la divinidad en el mundo: la inspiración, la profecía o la glosolalia. De este modo, la imputación de melancólicos arrojaba una sombra de duda sobre los predicadores disidentes, a quienes se caracterizaba al mismo tiempo como hipócritas y embusteros, que engañaban a su grey para satisfacer sus ambiciones de riqueza, poder y fama (Heyd 1995). Por último, el discernimiento entre los orígenes naturales, sobrenaturales o preternaturales de la melancolía tenía un impacto directo en los juicios por brujería, donde las opiniones se dividían generalmente entre los anglicanos que abogaban por las causas naturales y los puritanos y católicos que enfatizaban el origen trascendente de la enfermedad (Simonazzi 2006).

Este conjunto de ideas sobre la melancolía encontró expresión en numerosos tratados que se publicaron desde fines del siglo XVI, de los cuales el más famoso fue

la *Anatomy of Melancholy* de Robert Burton (1621). En una época en que las fronteras de los discursos disciplinares estaban en formación, estos textos discutían los aspectos médicos, filosóficos, teológicos y morales de esta enfermedad que afectaba al cuerpo y el alma. Como señaló Simonazzi,

> "En los escritos sobre la melancolía entre el siglo XVI y el XVIII encontramos, en efecto, listas de síntomas, hipótesis sobre las causas y prescripciones terapéuticas, pero el aspecto verdaderamente relevante de estas obras es que cada una de ellas presupone una concepción del mundo, una representación del hombre y una toma de posición sobre la relación entre dimensión espiritual y corporal, e incluso sobre las relaciones entre elementos pasionales o instintivos y fuerzas racionales" (Simonazzi 2004: 18).

Desde temprano estas obras manifestaban la percepción de una amplia extensión de la melancolía. Así, Burton se proponía "prescribir los medios para prevenir y curar un mal tan universal, una enfermedad tan epidémica, que tan a menudo, y tan fuertemente, crucifica el cuerpo y la mente" (Burton 2001: 121). Sucede que "la clave del problema de la aparentemente alta incidencia de la enfermedad es, pues, la amplitud del dominio en que el concepto de melancolía podía ser aplicado" (Gowland 2006: 84).

Retomando la idea del objeto polémico, la melancolía se hundía en significados en un contexto en que sus síntomas, causas y tratamientos eran discutidos en relación con dimensiones más trascendentes de la experiencia humana. Esto implicaba que la enfermedad por sí misma, sin convertirse en metáfora, extendía su dominio sobre otros ámbitos de la vida social. Pero además, los sentidos que circulaban en torno de ella eran ambivalentes, de modo que la experiencia melancólica reflejaba contradicciones más amplias: entre la influencia divina y la diabólica, entre el genio y el embustero, entre el santo y el entusiasta, etc. Esta circunstancia hacía de la melancolía un objeto de discurso disponible para ser apropiado con fines polémicos diversos. Se podían enfatizar sus aspectos positivos o negativos para elogiar o descalificar personas y prácticas sociales, pero, en última instancia, lo que resultaba elocuente era aquella ambivalencia subyacente.

Aquí me concentraré en los usos descalificatorios de la melancolía. Del breve recorrido por los siglos XVI y XVII quiero retener un aspecto: la asociación con la falsedad, la impostura y el engaño. Este componente estaba presente tanto en la

noción de melancolía como moda como en su imputación a los entusiastas. En ambos casos, la enfermedad era presentada como un mero recurso histriónico o retórico destinado a lograr algún tipo de avance social. Hay que destacar que si esta acusación era posible era porque también circulaba el sentido opuesto. Es decir, era concebible que la melancolía otorgara algún tipo de prestigio.

Por otro lado, se debe mencionar que progresivamente estas ideas se fueron asociando a un tipo específico de melancolía que recibía diversos nombres: hipocondría, histeria, *spleen*, vapores, etc. En su concepción clásica, esta patología surgía por el calentamiento y la evaporación de la bilis negra en la región del hipocondrio (donde reside el bazo, o *spleen*), que generaba vapores que ascendían al cerebro generando alucinaciones (Lawlor 2012: 29-30).

A continuación, analizaré una evolución posterior del uso descalificatorio del término, aquel que entre fines del siglo XVII y principios del XVIII, de la mano de autores como Jonathan Swift, asoció la enfermedad a las nuevas prácticas de sociabilidad y acción política y, en general, a la modernidad.

III

En las décadas posteriores a la Revolución Gloriosa, Inglaterra atravesaba un período caracterizado por intensos enfrentamientos políticos entre *tories* y *whigs*. Estas disputas se desarrollaron sobre la base de una opinión pública que había comenzado a gestarse en los años anteriores a partir de diversos factores. Entre ellos: el incremento de la alfabetización, el crecimiento del mercado editorial, y el surgimiento de instituciones y espacios de sociabilidad que habilitaban prácticas sociales novedosas.

Uno de estos espacios eran las *coffee-houses* que habían comenzado a instalarse durante la Restauración. Además de consumir café, allí se entablaban discusiones sobre literatura, filosofía y política, y se accedía a libros, panfletos y periódicos. Estos ámbitos de sociabilidad política resultaron fundamentales para el desarrollo de diversas carreras literarias. Tal fue el caso de Jonathan Swift, quien luego una década como secretario de William Temple, transitó diversos círculos de la política londinense, llegando a estar a cargo de la propaganda del ministerio de Robert Harley.

Las casas de café, junto con otros espacios en los que se establecían discusiones entre sujetos de distintos estratos sociales, fueron la cuna de una ideología ilustrada, convencida de que la Razón —liberada de las ataduras de la tradición y la autoridad— era el único medio necesario para construir una sociedad mejor (Im Hoff 1994, Porter 2000). Mientras los sectores más conservadores denostaban a las *coffee-houses* por la "promiscuidad social" que promovían, y las consideraban focos de disidencia y sedición, otros comenzaron a verlas como ámbitos propicios para el desarrollo de una sociedad más civilizada (Klein 1996).

Hacia el siglo XVIII, las casas de café se habían impuesto en la vida política inglesa, pero persistían las opiniones negativas de quienes no se sentían persuadidos por el optimismo ilustrado. Jonathan Swift conservaba desde sus primeras obras un fuerte escepticismo hacia los valores y las formas de conocimiento *modernas*. En sus épocas de secretario de William Temple —quien había inaugurado el capítulo inglés de la Querella entre Antiguos y Modernos—, escribió piezas como *The Battle of the Books* y *A Tale of a Tub*, defendiendo a los Antiguos. Esta postura se radicalizaría luego de la muerte de reina Ana en 1714, la cual puso a fin a sus ambiciones políticas y marcó el inicio de lo que él llamó su exilio en Dublín. En sus obras más famosas de este período pesimista —*Gulliver's Travels* (1726) y *A Modest Proposal* (1729)— lanzó duras críticas contra los proyectos ilustrados para mejorar la sociedad a través de la razón, denunciando los desastrosos resultados de aquellos pergeñados por el corrupto gobierno *whig*. En ellas se expresaba la convicción de que "el porvenir no es una escala por la que [la humanidad] trepa, es un pantano en el que se hunde" (Paredes 2004: 61).

Entre los múltiples recursos que Swift empleó para criticar a los Modernos, uno fue apropiarse de ese objeto polémico que era la melancolía. Anteriormente he analizado las distintas formas en que la enfermedad aparece en su obra (Gattinoni 2012). Aquí quisiera recuperar sólo algunos elementos para ilustrar mi propuesta acerca de la melancolía como objeto polémico.

Las casas de café eran un símbolo de la modernidad, de las nuevas prácticas sociales de las ciudades inglesas, de la moda y el consumo de productos exóticos coloniales, y de la ideología ilustrada. Swift atacó todos estos aspectos en un panfleto publicado bajo un pseudónimo en 1722, titulado *The Benefit of Farting Explain'd*. En él volvió sobre el "tema eólico" que ya había desarrollado en *A Tale of a Tub* y *A Discourse Concerning the Mechanical Operation of the Spirit*. Según Webster, este tópico provenía de las obras que criticaban el entusiasmo religioso en

el siglo XVII, como el *Enthusiasmus Triumphatus* de Henry More (1656) (Webster 1932). Allí la imaginación y la elocuencia de los profetas evangélicos eran explicadas a partir de las alucinaciones que procedían del ascenso al cerebro de las flatulencias melancólicas. Swift recuperó estos sentidos de la melancolía resignificándolos para criticar, ya no a los entusiastas, sino a sus adversarios políticos.

The Benefit of Farting se presenta con un epígrafe en verso que sostiene que las flatulencias que son impedidas de salir del cuerpo por su vía natural, ascienden a la cabeza y perturban el cerebro. Este es el argumento central sobre el cual gira su defensa de las ventosidades, que además de recuperar el tema eólico, incorpora una dimensión adicional: las consecuencias nocivas del decoro antinatural propio de los espacios de sociabilidad urbanos como las casas de café.

El texto se inicia con el siguiente pasaje que vincula directamente la epidemia de *spleen* con la expansión del té y el café:

> "Ha sido observado en los últimos años, desde que la antigua y sana costumbre de comer tostadas con nuez moscada en la mañana ha sido reemplazada por la práctica perniciosa del té y el café, que una serie incontable de afecciones, poco conocidas por nuestros ancestros, como el *spleen*, los vapores, la hipocondría, etc., se han hecho tan universales entre nosotros como la viruela" (Pope y Swift 1735: 139-140).

El autor profundiza este argumento, señalando que su intención no es desacreditar esas "deleitosas infusiones", sino señalar que "las grandes bendiciones a veces vienen acompañadas de inconveniencias", y que una flatulencia a tiempo puede ahorrar los desagradables síntomas del *spleen*.

Más adelante avanza sobre otro aspecto de estos espacios de sociabilidad de los cuales se burla: la conversación intrascendente. Esto aparece asociado, de formas distintas, a tres grupos de personas: las mujeres (pretendidas destinatarias del panfleto), los académicos como Robert Boyle y René Descartes, y los miembros del Parlamento. La verborragia parece ser el resultado de estas nuevas prácticas sociales tanto como la melancolía, pues "las palabras dicen ser hijas del viento / detenidas por un lado, salen por el otro" (Pope y Swift 1735: 143). La idea de que estos ámbitos benefician debates inconducentes era muy fuerte en Swift, quien luego la aplicaría a la Academia de Lagado que visitó Gulliver, fundada por hombres "de espíritus volátiles" que se dedicaban a hacer proyectos ridículos e

inútiles para mejorar la sociedad (Swift 1994: 193). Pero también se vincula con una noción muy difundida en la época que asociaba el *spleen* con el ocio. Ésta aparece en el viaje de Gulliver al país de los Houyhnhnms, encarnada en la figura de los Yahoos (Swift 1994: 291), pero también había sido aludida por Temple para explicar por qué los industriosos holandeses no sufrían del mal inglés (Temple 1705: 186-188).

Por otro lado, en relación al ocio en estos ámbitos civilizados surge la cuestión de la melancolía como moda: quienes no la padecían, la aparentaban. De la intersección de esto con la literatura anti-entusiasta retomada por Swift resulta una idea de la melancolía como impostura destinada a obtener algún beneficio o legitimidad. Así, lo que primaría en estos espacios serían las falsas apariencias, bajo las cuales se ocultaría una realidad menos virtuosa.

Las imágenes grotescas que emplea Swift reflejan la desmesura de los Modernos: llenando sus cuerpos de té y café, desbordando de palabras, colmándose de un aire que perturba sus pensamientos. Estas prácticas sociales, propias de la gente ociosa que se congrega en estos nuevos espacios de las ciudades inglesas, son la causa de la melancolía (real o fingida). Para Swift, el proyecto ilustrado de mejoramiento de la sociedad a través de la razón está condenado al fracaso sin la mesura que, como una flatulencia librada a tiempo, ponga límite a sus excesos, permitiendo observar al mundo en su justa medida, más allá de los juegos retóricos.

IV

Finalmente, ¿los ingleses eran tan atrabiliarios como decía Voltaire? Sin duda hablaban mucho de ello, y algunos parecían estar convencidos de que así era. La propuesta de pensar a la melancolía como un objeto polémico pretende servir como herramienta para analizar la circulación de sentidos sobre la enfermedad en la sociedad inglesa del siglo XVIII.

El caso de Jonathan Swift es un ejemplo concreto. En *The Benefit of Farting* la melancolía funcionaba como un modo de criticar las formas de sociabilidad y conocimiento características de la sociedad inglesa moderna. Para Swift, esa afección (o afectación) ponía en evidencia la artificialidad y la impostura propias de los espacios de sociabilidad que él veía con creciente pesimismo. La apropiación

polémica de la melancolía le permitió, entonces, denunciar la corrupción y la desmesura de los modernos.

Esta propuesta no es el fin de un camino, sino una apertura hacia nuevos interrogantes: ¿Qué otras apropiaciones polémicas de la melancolía pueden encontrarse? ¿Qué puede decirnos el análisis de los discursos sobre la melancolía acerca de las diferentes posturas frente al proyecto ilustrado, o sobre las contemporáneas asociaciones de la depresión con la modernidad?

Bibliografía

Addison, J. y Steel, R. (1898). *The Spectator*, vol. 5. Londres: J. M. Dent & Co.

Burton, R. (2001). *The Anatomy of Melancholy*. Nueva York: New York Review of Books.

Cheyne, G. (1733). *The English Malady: or, A treatise of nervous diseases of all kinds, as spleen, vapours, lowness of spirits, hypochondriacal, and hysterical distempers, &c.* Londres: Strahan.

Gattinoni, A. (2012). El mal inglés: la melancolía en la crítica de la modernidad de Jonathan Swift. En *VIII Jornadas de Historia Moderna y Contemporánea*, FFyL, UBA.

Gowland, A. (2006). The problem of early modern melancholy. *Past and Present* 191, pp. 77-120.

Heyd, M. (1995). *"Be Sober and Reasonable": The Critique of Enthusiasm in the Seventeenth and Early Eighteenth Centuries*. Leiden: Brill.

Im Hoff, U. (1994). *La Europa de la Ilustración*. Barcelona: Crítica.

Jonson, B. (1891). *Every Man in His Humour*. Londres: Longmans, Green & Co.

Klein, L. E. (1996). Coffeehouse Civility, 1660-1714: An Aspect of Post-Courtly Culture in England. *Huntington Library Quarterly*, 59 (1), pp. 30-51.

Klibansky, R., Panofsky, E. y Saxl, F. (1979). *Saturn and Melancholy: Studies in the History of Natural Philosophy, Religion and Art*. Nendeln: Kraus-Thomson.

Lawlor, C. (2012). *From Melancholia to Prozac: A History of Depression*. Oxford: Oxford University Press.

Paredes, R. (2004). *Pasaporte a la Utopía: Literatura, individuo y modernidad en Europa*

(1680-1780). Buenos Aires: Miño y Dávila.

Pope, A. y Swift, J. (1735). *Mr. Pope's Literary Correspondence with Miscellanies written by Jonathan Swift*. vol. III, Londres: E. Curll.

Porter, R. (2000). *The Creation of the Modern World. The Untold Story of the British Enlightenment*. Nueva York: W. W. Norton & Co.

Schmidt, J. (2007). *Melancholy and the Care of the Soul: Religion, Moral Philosophy and Madness in Early Modern England*. Hampshire: Ashgate.

Simonazzi, M. (2004). *La malattia inglese. La melanconia nella tradizione filosofica e medica dell'Inghilterra moderna*. Bologna: Il Mulino.

Simonazzi, M. (2006). Thomas Hobbes on melancholy. *Hobbes Studies* XIX, pp. 31-57.

Sontag, S. (2003). *La enfermedad y sus metáforas*. Buenos Aires: Taurus.

Swift, J. (1994). *Gulliver's Travels*. Londres: Penguin.

Temple, W. (1705). *Observations upon the United Provinces of the Netherlands*. London: Jacob Tonson.

Voltaire (1759). *Candide, ou l'optimisme*. Cramer.

Webster, C.M. (1932). Swift's Tale of a Tub Compared with Earlier Satires of the Puritans. *PMLA* 47 (1), pp. 171-178.

América ilustrada. Variaciones de un cronotopo en la obra de Alejo Carpentier

Alejandro Goldzycher (UBA)

En un artículo de 1987, Hayden White retomó la concepción bajtiniana del "cronotopo" con el fin de proponer un abordaje del siglo XIX en esa clave, formalizando de esta manera una nueva instancia en su revisión de las categorías del discurso historiográfico. En este caso, el contraste se daba a propósito de nociones tales como las de "período" o "cosmovisión". De ahí la noción del cronotopo, ya no como mera "invención de la imaginación del escritor", sino como "ejemplo de estructuras de prácticas socialmente determinantes que ponen límites no solo a lo que es posible que *suceda* dentro de sus fronteras reales sino también a los agentes que actúan dentro de sus coacciones pueden *percibir* e incluso *imaginar*" (White: 419). En idéntico sentido me interesaría indagar una expresión como "América ilustrada", cuya sola enunciación basta para evocar un índice más o menos determinado de redes léxicas y onomásticas, de tramas narrativas, de imágenes sensoriales, demandándose con ello la adopción de cierta cartografía crítica –asociada como tal a cierto campo de interrogantes– donde a un tiempo se abre y se reclama una perspectiva de lectura determinada. Se trataría, en última instancia, de volcarse hacia una "atmósfera" más o menos característica. Una atmósfera a primera vista susceptible de inscribirse en toda una jerarquía de configuraciones cronotópicas (desde el siglo XVIII mismo hasta sus más ínfimas determinaciones), aunque un examen más detenido revele en ella una dimensión irreductible e inconmensurable. Reubicada de este modo a medio camino entre el entorno como *milieu* y el *Zeitgeist* hegeliano, la categoría en cuestión podría contribuir a revelar, en el mejor de los casos, todo un espectro de potencialidades críticas.

Intentaré desarrollar algunas de estas potencialidades, concediendo a la vez mayor entidad referencial al aparato conceptual esbozado, a partir de la adopción de un material adscribible a los protocolos de la novela histórica. Las paradojas de ésta como género e incluso como locución han sido marcadas en diversas ocasiones, invocándose ante todo su remisión a horizontes ontológicos de distinto orden: de ahí, como dice Jitrik, el aparente oxímoron que la propia expresión "novela histórica"

conllevaría como tal (9). Al mismo tiempo, buscaré sobreimprimir a este campo problemático la inestabilidad misma del género en cuestión, no sólo en el marco de las jerarquías de la producción literaria (entre su concepción como género trivial y su dignificación expresa en casos como el que nos ocupa), sino también desde una perspectiva inderdisciplinaria, como puesta a prueba de ciertas conexiones ya señaladas entre los dominios que han dado en denominarse "el discurso de la crítica literaria" y "el de la historiografía", respectivamente. El trabajo sobre un *corpus* de autor, coincidente en este caso con la obra de Alejo Carpentier, se justificará idealmente sobre la base de su funcionamiento efectivo como operador cultural en ese entramado concreto de instancias de escritura, de circulación, de recepción y de sociabilidad en cuyo seno se desenvolvió la llamada "nueva novela histórica latinoamericana", concepto que Seymour Menton definió a través de seis rasgos característicos: presentación de ideas filosóficas en lugar de una reproducción mimética del pasado; distorsión conciente de la historia a través de omisiones, exageraciones y anacronismos; personajes históricos antes que ficticios como protagonistas; metaficción; intertextualidad; dialogismo, carnaval, parodia y heteroglosia bajtinianos (Menton 1993: 22-24). Pero es que incluso en el plano de la ficción desborda el "siglo XVIII" carpenteriano la escenificación específica del impacto del pensamiento ilustrado sobre el Caribe, ganando espacio como reflexión más general en torno a América Latina en su conjunto. Finalmente, la centralidad del concepto de "mestizaje" en el mito autoral de Carpentier –expresado en términos tanto de origen como de formación– contribuye a relativizar el peso de su condición de cubano sobre el enfoque propuesto. Ello no excluye, desde luego, el interés que comporta investigar la incidencia de este panorama crítico a propósito de ciertos autores que, aun desde la más llana clasificación en clave de literaturas nacionales, bien podrían considerarse dentro un marco específicamente "sudamericano".

Propondré que es la singular conclusividad de los mundos ficcionales en concurso, su tendencia a construirse y a ser percibidos conforme una "atmósfera" relativamente reconocible, lo que forzaría a los elementos que los componen a desplazarse el marco de aquéllos, e incluso a torsionarse, en aras de la conservación de ese componente aglutinante. Elementos, por otro lado, cuya identificación con los materiales de la cultura la propia escritura carpenteriana insistía en subrayar. Mi referencia más inmediata será, en este punto, lo que Northrop Frye denominó "falacia poética", a la cual se contrapondría el concepto –expresión de un ideal, antes que de un hecho– de que el historiador "no trabaja *desde* una forma

unificadora, como el poeta, sino *hacia* ella" (White 1985: 82; traducción mía). Pero ya el concepto de "imaginación constructiva" en Collingwood (1952) bastaría para recuperar, aunque fuese parcialmente, esta dimensión "mítica" de la escritura historiográfica, contribuyendo a complementar la poderosa autoridad de White. Ante este horizonte conceptual, y en relación con nuestras inquietudes, no podemos más que preguntarnos: ¿hasta qué punto nos permitiría dicho horizonte iluminar algunos de los rasgos que marcaron el desarrollo de la novela histórica en el siglo XX, incluyendo la distinción lukacsiana entre la "representación artísticamente fiel de un período concreto" de la "curiosidad y excentricidad" de un ambiente sólo superficialmente identificado con el pasado" (1966: 15)? ¿Qué inflexiones específicas ofrecería en tal sentido la obra de Carpentier, si es que efectivamente lo hace? ¿Qué proyecciones podrían discernirse, en relación con la construcción de cierto arsenal crítico, a partir del estudio panorámico de la misma? Y, por último, ¿cuál es la imagen que del siglo XVIII ofrecería la producción carpenteriana en términos de la elaboración de una configuración cronotópica determinada?

Para comenzar, no puede dejar de señalarse la escasa frecuencia con que Carpentier apeló a "el siglo XVIII" como categoría. Esto se comprueba incluso en los fragmentos más expositivos de sus ensayos, a excepción quizás –y en aras de un recorte eminentemente pragmático– de algunos capítulos de *Ese músico que llevo dentro* (1980). Pero tampoco deja de ser cierto que una parte importante de las referencias culturales de Carpentier provienen, precisamente, de lo que en sus obras se ha leído como un ambiente típicamente dieciochesco, al tiempo que específicamente americano. Partiéndose de la cronología de Menton, el punto de referencia más obvio es, sin duda, la novela *El reino de este mundo*. No me extenderé a propósito de muy citado prólogo, manifiesto por excelencia de "lo real-maravilloso" (contrastado este último con las ostentaciones de "lo maravilloso" europeo, del ciclo artúrico a los surrealistas, pasando por el siglo XIX francés). Es allí, en todo caso, donde Carpentier sujetó definitivamente su escritura a ciertos patrones de legibilidad, al tiempo que construyó un mito fundacional para su poética. Y si bien localizó en Haití –en cuyas tierras acontece la mayor parte de la citada novela– la revelación originaria que lo impulsara a desarrollar su teoría, a la vez notó cómo "esa presencia y vigencia de lo real maravilloso no era privilegio único de la nación antillana, sino patrimonio de la América entera" (2005: 9). Por lo demás, es en esta obra donde Menton emplazó la fundación de la "nueva novela histórica latinoamericana", en cuya serie incluyó también otras novelas de

Carpentier, si bien ya no tanto en calidad de precursoras dada la progresiva reducción, y finalmente la anulación, del desfase cronológico.

En función de este marco de recepción, así como de las declaraciones de Carpentier sobre su propio arte (consideradas en su verdad como enunciados), bien podemos asumir que el autor se había adentrado en un terreno que él mismo, después de todo, había contribuido a abrir. Más que la representación de cierto espacio geográfico, era un espacio en la literatura lo que se trataba de conquistar. El desplazamiento del foco narrativo de la acción revolucionaria desde Europa hacia el continente americano no hace más que legitimar este gesto, sin invertirse necesariamente todos los órdenes de la asimetría. Como se vería más claramente en la monumental *El siglo de las luces* (1962), Carpentier de ningún modo pretendió situar el eje de la ola revolucionaria en América (el parámetro sigue siendo, de una forma u otra, la Revolución Francesa), pero sí escenificar –y de esta manera dignificar ontológicamente– *ciertas* zonas de la historia contrapuestas de forma más o menos implícita a *cierta* "historia oficial". El movimiento se replica en el seno de la historia antillana: de ahí la centralidad de un Mackandal o de un Victor Hughes o la práctica omisión de una figura como Louverture. La potencia verosimilizadora de este gesto es evidente: que tales acontecimientos no hubiesen quedado registrados no implica, en efecto, que no pudieran haber sucedido de la manera narrada. La diferencia radica en aspectos temáticos más que "constructivos". En *El reino de este mundo*, se trataba ante todo de las paradojas de una historia recursiva, expresadas bajo la forma de la entronización de un déspota negro (imitador y a la vez magnificador de los atributos de las monarquías europeas) en una tierra poco antes librada del yugo del esclavismo. Una historia cuyo decurso cíclico se veía de este modo superpuesto a la temporalidad vectorizada de la vida del hombre, quien sólo a través de sus propios fracasos hallaría ese sentido de trascendencia que, en el mundo ultraterreno, perdería todo sentido al disolverse la diferencia que lo sostiene. *El siglo de las luces*, en cambio, hallaría su código de representación dominante en una concepción de la revolución como hecho eminentemente político, extendiéndose a una reflexión historiográfica no siempre explícita, pero sin duda muy amplia en sus alcances. Carpentier mismo comentó cómo, en un principio, sus editores vieron en la obra mucho menos una novela que "un ensayo sobre el siglo XVIII". Y así como, doce años después, *Concierto barroco* (1974) convirtió una obra perdida de Vivaldi en pretexto de la escenificación de un espacio de anacronismos, capaz de hacer converger la Venecia galante y las vanguardias del

siglo XX, *El arpa y la sombra* (1978) a su turno expandió el cronotopo en cuestión hacia el Río de la Plata, en un sentido, y hacia las primeras décadas del siglo XIX, en el otro: de ahí la visión de una Buenos Aires primitiva y de aspecto "desastroso" (236), aún anacrónicamente impactada por ciertos escritos –es decir, los de Voltaire y Rousseau– que, según se dice con ironía, "tenían ya más de medio siglo de edad" (237).

No extraña, en suma, que el autor quisiera presentarse como alguien "absolutamente incapaz de *inventar* una historia", de construir más que un "montaje de cosas vividas, observadas, recordadas, agrupadas en un cuerpo coherente" (Pageaux: 126). Tampoco, que llegase a marcarse cierto parentesco entre Carpentier como autor de novelas históricas y su labor como periodista, tal como lo hizo Centeno Maldonado (2007: 121) en referencia a la comunidad de sus procedimientos constructivos. De ello se trata, en gran medida, la permanente ostentación de un profuso aparato documental, justificado en términos referenciales por la virtual *definición* de América como punto de confluencia y de proliferación de escrituras múltiples, expresándose en ello, a la vez, un principio técnico del relato. En "Problemática de la actual novela latinoamericana" (1967), por ejemplo, Carpentier se refirió a las ciudades latinoamericanas como carentes de estilo o, en todo caso, como representantes de "el estilo de las cosas que no tiene estilo o que comenzaron por no tener estilo", entre ellas "las rocallas del rococó" o "los gabinetes de curiosidades del siglo XVIII" (21). Y en su conferencia "Conciencia e identidad de América" (1975), el autor llegó a sentenciar: "Nuestra historia [es] una historia distinta a las demás historias del mundo, (...) puesto que este suelo americano fue teatro del más sensacional encuentro étnico que registran los anales de nuestro planeta (...), en el más tremendo mestizaje que haya podido contemplarse nunca" (157). Carpentier mismo correspondió a su material a través de una escritura que en gran medida reflejaba, en el plano técnico, sus propios contenidos referenciales. Si Trapalanda, los monstruos mitológicos, las Sagradas Escrituras, habían conformado el estrecho imaginario del conquistador, Carpentier dispuso –cuatrocientos años después– de una vasta cultura enciclopédica a la hora de enfrentarse al universo americano. Así, aunque referida puntualmente a *Los pasos perdidos* (1952), la apreciación del narrador carpenteriano como alguien que "habla, o piensa, un discurso sacado de textos literarios" bien podría considerarse una caracterización fiel de la escritura carpenteriana misma (González Echevarría 1997: 546). Retrato de un

déspota ilustrado del siglo XX, *El recurso del método* (1972) no sería, desde esta perspectiva, más que una expresión paroxística de semejantes condiciones.

Como contracara de estos factores, Carpentier insistió en configurar espacios de representación capaces de otorgar cierta cohesión a la heterogeneidad del material. De ahí la forma de plasmar cierto clima de época, cierto color histórico-geográfico capaz de englobar el heterogéneo mundo del relato bajo una suerte de *Stimmung* distintiva. De ahí las resistencias que encontró el autor su intento por replicar este gesto en *La consagración de la primavera* (1979) (dada la difícil tarea de evocar una atmósfera característica de *todo* el siglo XX), pero también la elocuencia con que lo consiguió a propósito de un siglo XVIII –extendido a veces a la era napoléonica– cuya representación facilitaba, por añadidura, una puesta en práctica mucho más fluida de sus propias premisas poéticas. Allí están la arquitectura, los uniformes militares, los vestidos, los tricornios y los bicornios, las armas típicas, los libertinos, la vida palaciega, el despotismo: materiales de la cultura que a la vez plasman y *significan* una determinada configuración espacio-temporal. Al narrar su visita a la Citadelle Laferrière, Carpentier aludió –en un sentido más bien técnico– a la "atmósfera" que había creado el rey haitiano Henri Christophe; una atmósfera "únicamente anunciada por las *Prisiones imaginarias* del Piranesi" (2005: 9). En este mismo orden ingresan las referencias al problema específico de la Ilustración, buscándose menos un tratamiento puramente referencial de los escritos que un fortalecimiento del efecto de cohesión cósmica a partir de la eventual incrustación de nombres de obras y de autores, abordada en clave mucho menos crítica (o incluso revisionista) que arquetípica: de ahí la preeminencia de nombres como Voltaire o Rousseau, conservados en el pedestal de un canon iluminista que el revisionismo carpenteriano, aparentemente, ni siquiera intentó desestabilizar.

Sobre la base de este bagaje cultural compartido reclama el autor, una y otra vez, la complicidad del lector. Las incrustaciones cultas pueden hallarse o no marcadas; su captación, aun cuando no influya en la captación general del sentido del texto, en cambio refuerza aquella complicidad. La presencia o la mención mismas de personajes históricos –de Robespierre o Paulina Bonaparte al cuasi-mítico Christophe– no sólo refuerza la inscripción del relato en el régimen de verosimilitud de la novela histórica, sino que juega con la respuesta emotiva del lector ante aquellos rostros, a veces familiares, a veces, cuando menos, respaldados por la conciencia de su historicidad. Por último, el beneficio de la perspectiva histórica abre un fructífero espacio a la ironía: junto a las nobles pelucas empolvadas, las cabezas de los terneros

exhibidas en una carnicería (2005: 17-22). Incluso en *Concierto barroco* se distingue un tratamiento análogo del material histórico: si somos capaces de apreciar los anacronismos, los cruces, las *disonancias* del relato, es precisamente en virtud de la naturalización y del funcionamiento ininterrumpido de la visión más o menos estereotipada de ciertas configuraciones histórico-ficcionales. De esta forma, la *nouvelle* potencia el elemento carnavalesco señalado por Menton, desdoblándolo en términos referenciales y técnicos: de ahí el grado en que encarna la formalización dieciochesca del carnaval, que Bajtin viera como condición de su transformación en "procedimientos literarios". De la sobreimpresión de ese "color" al dato histórico surge, en definitiva, una estética característica. No sólo está la maravilla: también la escritura que la realza. La elección de los nombres, la adjetivación, la propia densidad de la escritura, contribuyen a formar una imagen mental de lo descrito que suele trascender los contenidos puramente referenciales del texto. La magnificación del objeto no radica, con frecuencia, en una cuestión sintagmática: en cambio (o además), toda una retórica la respalda. De ahí que, en ocasiones, resulte imposible determinar el punto en que el habla del narrador (de cuya aparente primacía da cuenta la ausencia casi total del discurso directo) deviene habla de los personajes, y viceversa: el paso, en suma, que lleva de la distancia irónica al compromiso emotivo, de lo grotesco a lo sublime y viceversa.

Y sin embargo, ¿hasta qué punto resultaría obvia la condición pionera de Carpentier en cuanto a la disposición de este material narrativo? Otros caminos, en efecto, parecen posibles. Consideremos brevemente dos obras que, décadas antes del florecimiento de aquella suerte de "corriente" literaria (situado por Menton alrededor de 1979), ofrecieron sin embargo una elaboración notablemente específica del cronotopo en cuestión, por añadidura volcándose –y desnaturalizándose así, en retrospectiva, la remisión apresurada al espacio caribeño– al caso concreto del Virreinato de Río de La Plata. Se trata, en primer lugar, del volumen de relatos de Manuel Mujica Láinez titulado *Misteriosa Buenos Aires* (1950), aparecido de de forma práctica simultánea en relación con la publicación de *El reino de este mundo*. Es cierto que ya la mera cuestión de género impide considerar el libro en cuestión como un posible exponente (y, en tal caso, como precursor) de la "nueva novela histórica", aun contando los esfuerzos por discernir una estructura unitaria en la heterogeneidad de las piezas que lo componen. A pesar de ello, su consideración en función de la cartografía crítica comúnmente dispensada a la poética carpenteriana acaso contribuiría a realzar los

méritos de la obra de Mujica Láinez y quizás incluso a iluminar otros no del todo reconocidos. En conjunto con estos textos, podríamos también referirnos a otro libro publicado en esa misma década e igualmente legible (aunque sea en términos negativos) a partir de los problemas históricamente suscitados por la obra carpenteriana. Aunque en este caso sí se trate de una novela, las instancias de divergencia con respecto a la obra de Carpentier acaso sean mucho más numerosas que los puntos de contacto. Me refiero a *Zama*, de Antonio di Benedetto: obra que, pese a remitir temporalmente su ficción entre los años 1790 y 1799, pareciera responder al calificativo de "novela filosófica" con mayor naturalidad que al de "novela histórica". Esto implica ya importantes presupuestos en cuanto a las expectativas asociadas a este último género, comenzando tal vez por la escasa presencia de cierto "color local" que en Carpentier era, incluso, un principio constructivo. Tal vez podría apreciarse en ambos textos una *potencia* fundacional que, en todo caso, no les habría sido posible desarrollar en términos de relato histórico propuesto por Menton, pero que de cualquier modo exhibiría su admisión de protocolos de representación y de lectura distintos con respecto al paradigma carpenteriano, volcándose sus ficciones a un espacio geográfico donde lo real-maravilloso, en caso de darse, no podía más que encontrar –en virtud de los horizontes ontológicos planteados– distintas vías de manifestación. Enmarcado en circunstancias de recepción diversas, pero a la vez favorecido por un material que le permitió confundir lo técnico y lo referencial, Carpentier consiguió desarrollar plenamente esa potencia a partir de su propia mirada holística de la historia, condensada en una producción donde los protocolos de la novela histórica se transfiguran en una reflexión sobre la historia misma, permitiéndole tomar distancia con respecto a los géneros considerados "triviales" al tiempo que sellando definitivamente su inscripción en el dominio de la "alta literatura".

Bibliografía

Carpentier, A. (2005). *El reino de este mundo*. Barcelona: Seix Barral.

Carpentier, A. (2003) Conciencia e identidad de América; Problemática de la actual novela latinoamericana. En *Ensayos selectos*. Buenos Aires: Corregidor (pp. 155-166, 197-238).

Centeno Maldonado, D. (2007). *Periodismo a ras del boom: otra pasión latinoamericana de narrar*. Mérida: Universidad Autónoma de Nuevo León.

Collingwood, R.G. (1952). *Idea de la historia*. Trad. Edmundo O'Gorman y Jorge Hernández Campos. México D. F.: FCE.

Jitrik, N. (1995). *Historia e imaginación literaria. Las posibilidades de un género*. Buenos Aires: Biblos (Ed. digital).

González Echevarría, R. (1997). Ironía y estilo en *Los pasos perdidos*. En S. Sosnowski, *Lectura crítica de la literatura latinoamericana: Vanguardias y toma de posesión*. Caracas: Ayacucho.

Lukács, G. (1996). *La novela histórica*. México D.F.: Era.

Menton, S. (1993). *Latin America's New Historical Novel*. Austin: University of Texas Press.

Pageaux, D.-H. (2004). El área caribe de Alejo Carpentier. Espacio, novela, mito. En P. Collard, R. de Maeseneer. *En el centenario de Alejo Carpentier (1904-1980)*. Amsterdam: Rodopi (pp. 109-118).

White, H. (2011). El "siglo XIX" como cronotopo. En *La ficción de la narrativa. Ensayos sobre historia, literatura y teoría 1957-2007*. Trad. María Julia De Ruschi. Buenos Aires: Eterna Cadencia (pp. 415-428).

White, H. (1985). The Historical Text as Literary Artifact. En *Tropics of Discourse. Essays in Cultural Criticism*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press (pp. 81-100).

Educar para la libertad y educar para la liberación

Marilín Gómez (UNR -CONICET)

"En realidad, es universal mi posibilidad de ser,
pero es local mi horizonte simbólico"
(Kusch 2012: 38)

La conquista de América tuvo profundos efectos en la religión, la economía, la cultura, el pensamiento y el cuerpo de los latinoamericanos. El rechazo de los filósofos de la Liberación al "centro imperial nordatlántico"[1] y a su filosofía del *ser* ha dado lugar a desarrollos diferentes, más auténticamente situados en cuanto a lo geográfico, lo histórico, y lo ontológico. Sin embargo, y a pesar del acento que ponen en la *praxis*, toda la producción teórica de esta filosofía latinoamericana se elabora a partir de los conceptos de Levinás, Heidegger y Marx, entre otros. Incluso los conceptos kantianos aparecen en las páginas de estos autores, que han rechazado las llamadas "grandes filosofías".

Entendiendo que la *Ilustración* fue uno de los movimientos intelectuales que más sirvió de "andador" para las filosofías posteriores, nos proponemos identificar y estudiar algunos aspectos del pensamiento ilustrado del siglo XVIII en los que se ha apoyado la denominada Filosofía de la Liberación Latinoamericana para dar sus primeros pasos. Más precisamente, nos referiremos a la cuestión pedagógica que, consideramos, es uno de los rasgos en los que mejor puede verse asomar el matiz de cierta herencia kantiana.

Definida por algunos de sus representantes como "el primer *logos* latinoamericano" (Cerrutti Guldberg 2006: 89), la Filosofía de la Liberación surgió en el siglo XX, en los '70, y sobrevive hasta la actualidad con diversos matices y diferencias entre sus filas. En general, este movimiento se caracteriza por centrarse en la importancia de nociones como alteridad e intersubjetividad, por oposición al concepto del *ser* que se dedicaron a estudiar las "grandes filosofías" europeas. La Filosofía de la Liberación propone un pensamiento situado, que trabaja con las

[1] Tal como la Filosofía de la Liberación se refiere al capitalismo instaurado y desarrollado por Estados Unidos y Europa (cf. Cerutti Guldberg 2006: 92).

diferencias y las emergencias, sin pretensiones de homogeneidad. Desde Latinoamérica, se autodefine como filosofía de la periferia, de los oprimidos. Apuesta a una *praxis* tal que rompa con la dominación iniciada en la conquista y permita a los latinoamericanos encontrar su propio ser, su propia ética, su propia educación, su propia utopía.

En el presente estudio nos proponemos, en premier lugar, delinear lo que los filósofos latinoamericanos refirieron como "pedagógica de la liberación". En segundo lugar, presentaremos brevemente el proyecto educativo de Kant a partir de la lectura de dos de sus obras más significativas al respecto: *¿Qué es la Ilustración?* (1784) y *Pedagogía* (1803)[2]. Por último, extraeremos algunas conclusiones sobre las diferencias entre ambos proyectos de educación. Intentaremos mostrar que el proyecto para la liberación que aparece en Latinoamérica en el siglo XX dista mucho menos de lo que parece del proyecto ilustrado del siglo XVIII.

1. Para una pedagógica de la liberación

1.1. La Filosofía de la Liberación Latinoamericana

Para referirnos a la Filosofía de la Liberación Latinoamericana citaremos a varios de sus principales representantes, pero especialmente nos referiremos a la obra del argentino Enrique Dussel, cuyo libro *Filosofía de la liberación* (1977) se considera el manifiesto fundamental de este movimiento. No todos sus integrantes se identifican completamente con las ideas y objetivos que allí se presentan, pero es claro que ha dado los primeros pasos importantes en el camino de esta filosofía que quiere ser *de* Latinoamérica. Después de la conquista, después de los totalitarismos y las guerras mundiales, Estados Unidos y Europa se había "repartido el mundo" (véase esquema 1). La dominación del centro sobre la periferia se extiende, desde entonces, a todos los ámbitos de la vida de los hombres y las mujeres oprimidos, a

[2] Publicada en 1803 con aprobación de Kant, *Über die Pädagogik* es una compilación de las lecciones de Pedagogía que Kant impartió en Königsberg entre 1776 y 1787. Se utiliza la traducción española Kant, Immanuel (2003) citada en la bibliografía general. La numeración citada corresponde a la que se utiliza canónicamente para las obras de Kant, que refiere a la edición académica (1902 ss) con AA y consigna el tomo en números romanos y la página en números arábigos.

tal punto que muchas veces la propia realidad se les presenta como ajena[3]. Sostiene Dussel:

> "Contra la ontología clásica del centro, desde Hegel hasta Marcuse, por nombrar lo más lúcido de Europa, se levanta una filosofía de la liberación de la periferia, de los oprimidos, la sombra que la luz del ser no ha podido iluminar. Desde el no-ser, la nada, el otro, la exterioridad, el misterio de lo sin-sentido, partirá nuestro pensar. Es entonces, una filosofía bárbara" (Dussel 1996: 26).

Esta filosofía de la periferia no es una filosofía del ser que se auto-examina, sino una filosofía que parte del Otro y de las demandas que nos presenta en la intersubjetividad. Dussel toma la noción de "Otro" de Levinás como punto de partida para su ética. De modo tal que el Otro no es un *alter ego* al modo moderno, sino un *rostro* sufriente que demanda; irreductible al yo, inabarcable e infinito. El Otro se nos presenta como oprimido, cuestionando lo dado. El reconocimiento de esta relación intersubjetiva, entendida como originaria, ética y anterior a todo contrato social, sería el inicio de la liberación.

Además, la atención de la Filosofía de la Liberación está centrada en la *praxis*[4], con lo cual el plano ético-político cobra preeminencia sobre el ontológico. Dussel define la *praxis* como relación interpersonal, de modo tal que no hay relación entre dos personas que no esté en actitud práxica. La propuesta no es partir de la relación hombre-naturaleza, como los antiguos y los modernos, sino de la relación hombre-hombre, que sería la más próxima: "El hombre no nace en la naturaleza. No nace desde los elementos hostiles, ni de los astros o vegetales. Nace desde el útero materno y es recibido en los brazos de la cultura" (Dussel, 1996: 31). El punto de partida de esta *praxis* estaría en la interpelación del Otro. Aquí la categoría esencial no es la "libertad", como la concibe Kant, sino la exterioridad (momento negativo) y la liberación (momento positivo).

[3] "Las heridas abiertas a nuestros pueblos hace ya más de quinientos años, estaban tan tapadas de vendajes europeos disfrazados de discursos "racionales", "científicos", presentados como "superiores" frente a nuestras palabras, que la aceptación acrítica de estos discursos hace que en muchos ámbitos académicos y educativos nuestra propia realidad se nos presente como ajena" (Heredia 2009).
[4] *Praxis* en el sentido marxista del término. Dussel cita a Marx (cf. 1996: 31).

1.2. El proyecto de una pedagógica de la liberación

Una de las relaciones hombre-hombre que Dussel estudia es la de maestro-discípulo. Dicha relación es pedagógica en un sentido mucho más amplio del comúnmente atribuido a la Pedagogía como tal, a saber, "la pedagógica es la parte de la filosofía que piensa la relación cara-a-cara del padre-hijo, maestro-discípulo, médico psicólogo-enfermo, filósofo-no filósofo, político-ciudadano, etc." (Dussel 1980: 11). Abarca todos los *servicios* institucionales: educación, salud y bienestar. El paso de la pedagógica doméstica a la pedagógica política es una apertura, que permitirá al niño ser un ciudadano. La *Reforma de la educación peruana. Informe general* sostiene que es necesario superar la concepción *exclusivamente escolar* del proceso educativo, reconociendo la influencia de otros canales educativos como la familia, los distintos grupos sociales y los medios masivos de comunicación (cf. Ministerio de Educación 1970: 40).

La "universidad del pueblo" como denomina esta filosofía emergente a los medios masivos de comunicación, estaba en los '70 en manos extranjeras en un 80%. La población latinoamericana era vista como una *tabula rasa*, sin necesidades, sin cultura y huérfana. Ahora bien, es en la etapa de la pedagógica cuando se forman los dominadores, los oprimidos y los liberadores. Todo depende del proyecto que tenga el sistema pedagógico. Un proyecto educativo para la liberación ha de ser una referencia ética al Otro, en tanto implicará decidir si se lo va a negar o a afirmar en su exterioridad.

La educación liberadora es un despliegue de la fuerza creadora del niño, del joven, del pueblo. En este proyecto el padre y la escuela respetan la alteridad del hijo, del alumno. El *a priori* de esta pedagógica, sostiene Dussel, es el "escuchar la voz del discípulo" (Dussel 1980: 51).

Escuchar su historia, su revelación, lo *nuevo* que puede traer su generación: escuchar la *voz nuestra*. Una educación para la liberación latinoamericana comenzará por apreciar el "ser latinoamericano". La tarea de los maestros será hacer que los alumnos valoren la alteridad, para que puedan discernir en lo que ya-*tienen* entre lo que les ha introyectado el sistema opresor (como una máscara) y lo que en realidad son ("el rostro bello del colonizado como autóctono" (Dussel 1980: 51)).

El pueblo tiene una conciencia existencial de su mundo que excede por mucho al sistema. La *cultura popular* comprende al ser como ser futuro y en virtud de esa comprensión presenta sus exigencias.

Los filósofos latinoamericanos son escépticos de la filosofía del "centro", dudan de su validez universal. Su horizonte es un proyecto *histórico* para la liberación (cf. Dussel 1980: 28-29).

2. La pedagogía kantiana

"El hombre es la única criatura que debe ser educada"[5] (Kant 2003: AA IX 441). La *Pedagogía* comienza trazando una diferencia fundamental entre el hombre y el resto de las criaturas, y afirmando que la educación es una tarea necesaria de y para el género humano. Ahora bien, es necesario aclarar en el contexto del análisis que pretendemos llevar a cabo, que cuando Kant habla del género humano parece limitarlo a los hombres europeos. En la *Pedagogía* hay sólo una alusión a América: "los salvajes de América" (Kant 2003: AA IX 458), comenta, no envuelven a los niños en mantas sino que hacen un hoyo en la tierra para ellos. Son pueblos bárbaros. Son, en el discurso kantiano, un "ellos" diferente del "nosotros"[6], a saber: los pueblos europeos que se encuentran en la época de la civilización. En *¿Qué es la Ilustración?* simplemente no hay referencia a los habitantes de América. Tampoco hay, al menos en las obras que estamos analizando aquí, ninguna exclusión explícita de los americanos respecto del género humano. Podría decirse que no los deja afuera, por el contrario, rescata ciertas actitudes más acordes a la naturaleza que tienen con los niños; pero tampoco parece estar pensando en los pueblos americanos cuando habla del progreso indefinido de la especie.

"El género humano –sostiene Kant- debe sacar poco a poco de sí mismo, por su propio esfuerzo, todas las disposiciones naturales de la humanidad. Una generación educa a la otra" (Kant 2003: AA IX 441). En tanto principal medio para el progreso de las instituciones hacia una sociedad cosmopolita, y en cuanto se trata de un arte que, por turnos, cada generación debe tener a cargo, la educación es una teoría. Es

[5] En este primer pasaje se traduce *erzogen* (participio pasado del verbo *erziehen*) por educado, pero en adelante tanto *Erziehung* como *Bildung* se traducen como educación.
[6] Aunque también puede considerarse que se trata de una diferencia de grados en el desarrollo de la "humanidad" de unos y otros pueblos.

decir, no se trata de un proyecto realizado empíricamente, sino de una *idea*, definida justamente como "el concepto de una perfección no encontrada aún en la experiencia" (Kant 2003: AA IX 444), pero no por eso perjudicial o falsa, sino todo lo contrario. Esa suerte de utopía educativa regularía la praxis educativa de cada generación, orientándola a un plan de educación que apunte al desenvolvimiento de todas las disposiciones naturales de los hombres (cf. Kant 2003: AA IX 446)[7].

Kant sostiene que "*Ilustración es la salida del hombre de su culpable minoría de edad. Minoría de edad* es la imposibilidad de servirse de su entendimiento sin la guía de otro" (Kant 2006: AA VIII 35). Hay que acostumbrar a los niños a sufrir coacción en su libertad y, al mismo tiempo, guiarles para que hagan un uso bueno de ella. Si la educación se limitara a lo mecánico sólo se conseguiría un adiestramiento y, terminado el ciclo educativo, nadie sabría qué hacer con su libertad, o simplemente nadie descubriría que cuenta con ella. Por eso, resulta fundamental mostrarle al niño que la coacción que se le impone le conduce a la posibilidad del buen uso de su propia libertad (cf. Kant 2003: AA IX 454). El desafío es para el niño y para la humanidad, o incluso podría decirse: el desafío es para la humanidad en cada niño, ejercer su propia libertad. Hay que advertir que para Kant la educación no parece ser simplemente un instrumento entre otros para la promoción del progreso de la sociedad, sino el medio fundamental para perfeccionar las instituciones políticas y jurídicas[8].

3. Continuidades y rupturas entre la pedagogía para la libertad kantiana y la pedagógica para la liberación latinoamericana

De lo dicho hasta aquí intentaremos ahora extraer algunas relaciones importantes entre la pedagógica de la Liberación y la pedagogía kantiana. Señalaremos ciertas diferencias que nos parecen fundamentales:

[7] En *Theorie und Praxis* (Kant, 1902ss) (Kant, 1993), Kant advierte: "la suposición de que, cuanto hasta ahora aún no se ha logrado, sólo por eso tampoco se va a lograr jamás, no autoriza en modo alguno a desistir de propósitos pragmáticos o técnicos (…), y menos todavía de un propósito moral, pues (…) basta con que no se haya demostrado la imposibilidad de su realización para que constituya un deber" (Kant, 1993: AA VIII 309-310). Así entendida, la teoría de la educación sería para la humanidad una regulación de la praxis educativa.

[8] Beade (cf. 2011: 110) sostiene que es posible reconocer una función eminentemente ética y política en la concepción kantiana de la educación en tanto formación de sujetos autónomos, capaces de asumir una actitud crítica ante las normas y principios que regulan la vida social, y de operar transformaciones significativas en las instituciones.

a) El proyecto de la pedagógica latinoamericana es histórico y geográficamente situado. Busca su verdadero *ser* para mirar el futuro desde su *estar*. La pedagogía de Kant, por su parte, se inscribe en la idea de una historia universal cuyos actores son los hombres, burgueses, ilustrados, que llevarán a la humanidad a su destino. Si bien ambos son proyectos históricos, los protagonistas parecen bien diferentes. El filósofo de la Ilustración hace hincapié en lo que hay de universal en todos los hombres. Los filósofos de la Liberación, en cambio, remarcan la imposibilidad de cada hombre de abarcar por completo al Otro.

b) El Otro no es para los filósofos de la liberación otro análogo al yo, sino infinita exterioridad que continuamente demanda. La pedagogía liberadora debe atender esas necesidades que se le presentan. El sujeto kantiano, en cambio, ofrece mayores certidumbres sobre el alumno, en tanto lo considera empíricamente pero además trascendentalmente.

c) La Filosofía de la Liberación supone la opresión. La pedagógica que propone parte de un estado de cosas, producto de la historia de los pueblos latinoamericanos. Reconocer al Otro como diferente, atender a sus necesidades, escucharlo, son las actitudes éticas primigenias que llevarían a la verdadera liberación. Kant, en cambio, parte del supuesto de que los hombres son libres, en tanto son seres racionales dotados de voluntad. Los seres humanos poseen la libertad y necesitan vivir en sociedad, para lo cual deben aprender a hacer un buen uso de ella. La pedagogía aparece como una herramienta fundamental para la realización de ambos fines. El éxito de esta pedagogía ayudaría al desarrollo no de un pueblo o una región, sino de la historia universal.

No obstante, también podemos señalar lo que entendemos como continuidades entre ambas pedagogías:

a) El primado de la *praxis* sobre la teoría es compartido por las dos filosofías. Para Dussel, el hombre solo es hombre mientras obra, siendo la actividad teórica un segundo momento. Para Kant, “a fin de cuentas todo interés es práctico y el propio interés de la razón especulativa, que sólo es condicionado, únicamente queda completo en el uso práctico” (KpV, AA. V, 121). Así, la razón pura puede por sí misma ser práctica, como lo prueba la existencia de la ley moral, pues en realidad “solo es una y la misma razón quien siempre juzga según principios a priori con un propósito teórico o práctico” (KpV, AA. V, 121).

b) Por otro lado, a pesar de partir de la alteridad y la intersubjetividad, la Filosofía de la Liberación no adhiere al relativismo posmoderno. Dussel sostiene que "la vida humana es el *modo de realidad* del sujeto ético" (Dussel 2002: 129), y la vida humana marca límites, tiene exigencias propias y necesita contenidos. Para Dussel entonces, la ética no es *formal* sino *material*. Y material en el sentido marxista del término: universal y comunitaria (cf. Dussel 2002: 140).

De manera tal que esta filosofía se ocupa del pasaje del mero principio descriptivo del *ser* en sentido material, como vida humana, al *deber ser* como principio ético material normativo y universal (cf. Dussel 2002: 136). Este principio se aprende en la comunidad de vida, en la relación con los otros hombres. De manera bastante semejante, Kant sostenía que la ley moral, si bien está en nosotros, debe sernos iluminada por la guía de un maestro.

Si bien no es idéntico el planteo, encontramos principios éticos universales que regulan las relaciones humanas, así como la idea de que la mejor vida posible para el ser humano es la vida en sociedad o en comunidad.

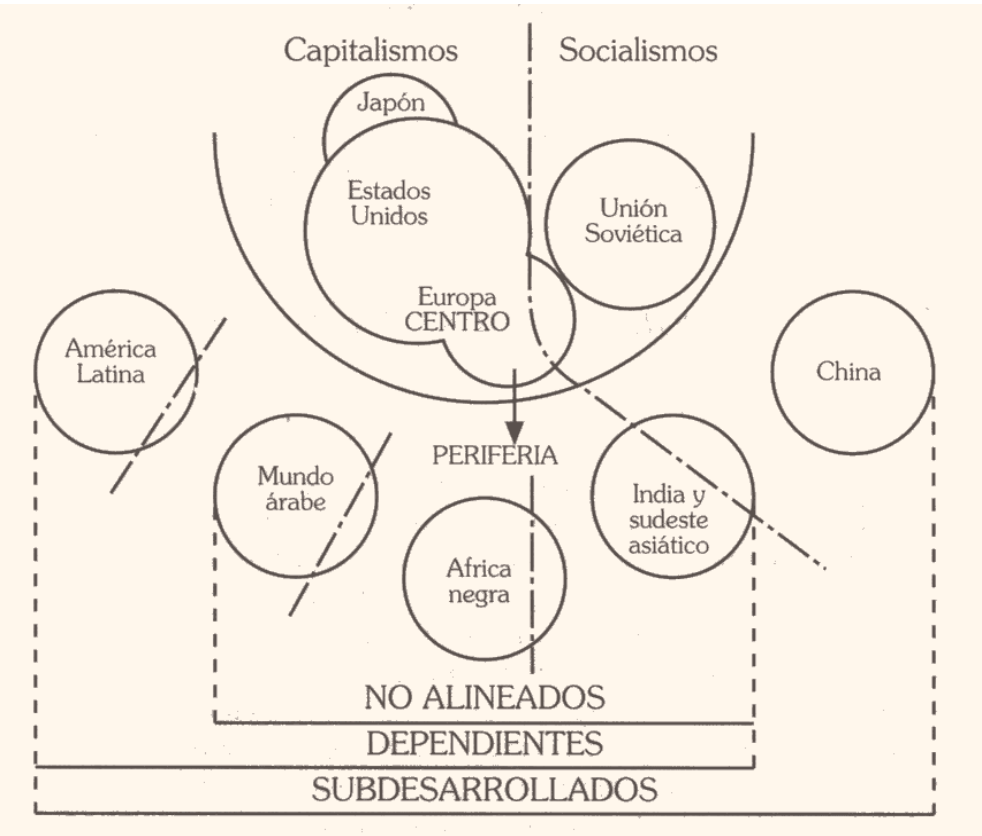
c) Ambos proyectos tienen por delante una utopía que consiste en el hombre libre (libre para usar su propia razón en un caso, libre de la dominación capitalista que lo aliena en el otro). Si bien para el filósofo del siglo XVIII la verdadera libertad está inseparablemente unida a la moralidad y la ley moral nos es dada en el *factum*, es necesaria al principio de la vida la guía de otra persona. Para la filosofía de la liberación, es la alteridad la que nos sumerge en la relación ética originaria. En la educación, como en las demás relaciones hombre-hombre el encuentro con el Otro abre la posibilidad de liberación. Ambos pensamientos miran no sólo el presente, sino también el futuro de ese hombre para el que formulan su pedagogía.

Por último, resulta interesante presentar aquí otro pasaje de Dussel:

> "desde la lejana Königsberg irrumpe Kant. Los hombres lejanos, los que tienen perspectiva desde la frontera hacia el centro, los que deben definirse ante el hombre ya hecho y ante sus hermanos bárbaros, nuevos, los que esperan porque están todavía fuera, esos hombres tienen la mente limpia para pensar la realidad" (Dussel 1996: 15-16).

Kant aparece aquí definido como hombre de la periferia. A pesar de las distancias geográficas, históricas y teóricas, se le reconoce al filósofo la lucidez

para pensar su realidad. De hecho se ha usado su pensamiento como andador en estos primeros pasos de la Filosofía de la Liberación que intenta pensar su propia realidad situada. Si ese artefacto auxiliar y ajeno a lo latinoamericano ha servido de ayuda o ha perjudicado el desarrollo de su andar, no es cuestión que pueda responderse aún. Del mismo modo, queda la duda eterna de cómo hubiera aprendido a andar América por sí misma, sin andadores ni conquista.



Esquema 1: (Dussel 1996: 14)

Bibliografía

Beade, I. (2011). Educación y progreso. Una mirada desde la reflexión pedagógica kantiana. En *Signos Filosóficos*. Universidad Autónoma Metropolitana, 13.25, pp.101-120.

Cerutti Guldberg, H. (2006). *Filosofía de la liberación latinoamericana*. (1ra ed. 1983), México: F.C.E.

Dussel, E. (1996). *Filosofía de la liberación*. (1ra ed. 1977), Bogotá: editorial Nueva América.

Dussel, E. (1980). *La Pedagógica latinoamericana*. Bogotá: Editorial Nueva América.

Dussel, E. (2002). *Ética de la Liberación en la Edad de la Globalización y de la Exclusión*. (1° ed. 1998), Madrid: Editorial Trotta.

Heredia, N. (2009). La integración de lo des-integrado. Aportes de la Filosofía de la Liberación para una liberación educativa Latinoamericana. En *Revista cubana de Filosofía*. No. 13. Edición digital. ISSN 1817-0137.

García Fallas, J. (2005). Kant y su lectura de la educación como tema de la filosofía. En *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*. vol. XLIII, N°108, pp. 159-166.

Granja Castro, D.M. (2000). Sobre las Lecciones de Pedagogía de Immanuel Kant: consideraciones en torno a la filosofía kantiana de la educación. En *Signos Filosóficos*. Vol. I, n° 3, pp. 74-87.

Kant, I. (1902ss.). *Kants gesammelte Schriften*. (Vol. I-IX), Berlin: Herasugegeben von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften.

Kant, I. (2003). *Pedagogía*. Trad. de L. Luzuriaga y J. L. Pascual, prólogo de M. Fernández Enguita, Madrid: Akal.

Kant, I. (2006). *Respuesta a la pregunta ¿qué es la Ilustración?* Trad. de J. Alcoriza y A. Lastra, Barcelona: Alba Editorial.

Kant, I. (2007). *Crítica de la Razón Práctica*. Trad. de R. Aramayo, Madrid: Alianza.

Kant, I. (1993). *Teoría y práctica*. Trad. de J. M. Palacios, M. F. Pérez López y R. Rodríguez Aramayo, Madrid: Tecnos.

Kant, I. (1994). *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*. Trad. de R. Aramayo, Madrid: Tecnos.

Rábade Romeo, S. (2004). Apuntando al núcleo de la Educación. Una reflexión desde Kant. En *Foro Educacional*/6/2004, pp. 11-22.

Reforma de la educación peruana. Informe general (1970) Comisión de reforma, Ministerio de Educación, Lima.

Roig, A. (2002). Prolegómenos para una moral en tiempos de ira y esperanza. *Ética del poder y moralidad de la protesta. Respuesta a la crisis moral de nuestro tiempo*. Mendoza: EDIUNC.

Vargas Guillén, G. (2003). Kant y la pedagogía. Fenomenología de la génesis individual y colectiva del imperativo moral. En *Pedagogía y Saberes*. Nº 19, pp. 63-74.

Lenguaje político radical en la Ilustración inglesa. Una lectura de los orígenes del Commonwealth of Reason, de William Hodgson

Martín González (UBA-CONICET), *Claudia Lavié* (UBA-UNGS)

1. Introducción

Los alcances y el sentido de la Ilustración inglesa han generado profundos debates. Incluso durante mucho tiempo se ha cuestionado la propia presencia de *philosophes* ilustrados en la Albión del siglo XVIII, asumiendo que la particular insularidad inglesa y su "pacífica" transición a la modernidad la habrían alejado del fervoroso torrente de ideas secularizantes y modernizadoras que culminaron en la revolución francesa y el fin del *Ancien Regime* en toda Europa. Pero desde hace tres décadas se han formulado serios cuestionamientos –sino críticas demoledoras- a los fundamentos de esta interpretación. Contra el supuesto carácter pacífico de la política británica durante el "largo siglo XVIII" se ha postulado un sistema político en constante crisis (cf. O´Gorman 1997; Colley 1992), y a esta crítica se sumó la reivindicación del pensamiento ilustrado inglés. El "descubrimiento" de la Ilustración inglesa no sólo se manifiesta en la valoración del tópico de un modelo político y social a imitar -recordemos los elogios de figuras centrales de su canon, como Voltaire y Diderot-, sino también en una afirmación más significativa: existe una "vía inglesa" hacia *una* Ilustración, antecesora de la francesa, esencialmente conservadora y clerical (cf. Porter 1981; Porter 2001; Pocock 2002), que debe ser entendida en sus propios términos y que tendrá su punto de partida en la Revolución Gloriosa de 1688 o en las obras de Hobbes, según Porter (cf. 2001) y se extenderá hasta 1790 de la mano de Burke y de los debates en torno a los sucesos en Francia. El corolario de este "giro contextualista" en los estudios sobre la Ilustración británica, empero, ha demostrado algunos puntos flacos. Particularmente crítico ha sido Jonathan Israel, que en su monumental obra sobre la Ilustración radical ha señalado la necesidad de superar la "vaguedad" y excesiva especificidad a la que han llevado estos enfoques (cf. Israel 2011: 5-6).

Así, la investigación dentro de la que se inscribe el presente trabajo aborda el fenómeno escasamente estudiado de *la Ilustración radical inglesa*. Preocupados por definir y caracterizar la Ilustración conservadora, los trabajos existentes llegan hasta 1776, dejando de lado el problema del radicalismo ilustrado durante los decenios de 1780 y 1790[1]. En las ocasiones en que ha sido abordado, nuestro tema ha recibido dos miradas contrapuestas. Por un lado, la "historia desde abajo" predicada por el marxismo inglés (cf. Thompson, 2013), que considera esos decenios fundamentales para la consolidación de la conciencia de la clase obrera inglesa, signada por la resignificación de las ideas puritanas de las sectas radicales de la guerra civil y cristalizada en una serie de movimientos políticos radicales urbanos. Y, por otro, los enfoques que hacen hincapié en las innovaciones fundamentales que se habrían producido en los lenguajes e ideas políticas durante este período, sentando las bases de las ideologías políticas modernas (cf. Claeys 2007).

Desde una perspectiva que busca señalar los claroscuros en ambas interpretaciones, abordaremos el *Commonwealth of Reason* (1794), una utopía escrita por William Hodgson (1745-1851) mientras estaba confinado en la prisión de Newgate, cumpliendo una sentencia de dos años por sedición. En este trabajo nos dedicaremos a rastrear algunos elementos de la tradición republicana atlántica de la cual la utopía ilustrada de Hodgson es heredera, así como también los elementos novedosos incorporados por nuestro autor. Entre sus antecedentes, destacaremos dos instancias: los principios establecidos por James Harrington en su *Oceana* (1656) y la reformulación de los mismos que David Hume realizara en *Idea of a Perfect Commonwealth* (1754). Elegimos la obra del utopista del siglo XVII y la de su crítico porque creemos que en la intertextualidad que se juega entre Harrington y Hume se ponen de manifiesto dos cuestiones relevantes para *La República de la Razón* hodgsoniana: por un lado se discuten versiones de la relación poder-gobernabilidad que hacen dialogar a los paradigmas políticos de base (republicano y liberal), y por otro se aventura el advenimiento de una relación diferente entre la economía y la política. Por último, estas cuestiones convergen en el tan hodgsoniano e ilustrado problema del papel de la razón en el diseño institucional, aporte esencial de nuestro autor en el marco de la ilustración radical inglesa.

Así, a diferencia tanto de las perspectivas thompsonianas, que definen al radicalismo a partir de sus raíces en el puritanismo del siglo XVII, como de los

1 Únicamente Porter (2001) analiza la recepción de la revolución francesa en Gran Bretaña, aunque tan sólo nombra las principales figuras del debate político (Edmund Burke y Thomas Paine).

autores que interpretan la coyuntura revolucionaria como fundante de nuevos discursos e ideologías, en este trabajo pretendemos señalar cómo, desde la oscuridad de su celda londinense, Hodgson resignifica el lenguaje político del republicanismo de casi 150 años atrás proponiendo una estructura gubernativa centrada en la primacía de la Razón como fundamento de orden político, en la que la concepción de la racionalidad política es a la vez fruto de la crítica al modelo harringtoneano por el paradigma liberal, en este caso a partir de Hume. Este trabajo indaga las características que Hodgson le atribuye a esa "razón", para plantear algunas especificidades en torno al lenguaje político de la Ilustración radical inglesa, en función de su circunscripción al lenguaje del republicanismo clásico y su reformulación humeana.

2. Tradición de la virtud y tradición del comercio en el debate inglés

La *Oceana* de Harrington se había situado por fuera del debate moderno inglés, centrado en asegurar un vínculo entre el individuo y el Estado desde el esquema de la aspiración a la certeza hobbesiana. Inmersa en el lenguaje político de virtud y ciudadanía, intentaba asegurar la primera por recurso a la igualdad, que en términos políticos se traducía en un sistema de *rotación* en los tres órdenes de elegidos que integran el gobierno. Equivalente político del movimiento de los astros, permitía gobernar al cuerpo entero de ciudadanos, evitando toda monopolización. En su arquitectura se destacaba el Senado, compuesto de elegidos por su excelencia (aristocracia de talentos) a los que correspondía la iniciativa de las leyes y su debate, mientras que una Asamblea popular las votaba. Harrington, en la senda clásica, hacía de la estricta separación de poderes garantía de libertad de los ciudadanos, a la vez que instituía, con la separación de "debate" y "resultado", un auténtico método para mecanizar la virtud (cf. Pocock 2008: 476).

Como en otras obras republicanas, en *Oceana* la búsqueda de esta *virtú* se juzga incompatible con el desarrollo del comercio. Recordemos que el debate entre riqueza y virtud -cuadro interpretativo de la historia intelectual de los siglos XVII y XVIII- oponía esquemáticamente el liberalismo, la modernidad, la riqueza, el comercio, la interdependencia, al republicanismo, la austeridad, el rechazo del lujo y de la corrupción, la toma de armas patriótica, la independencia. Numerosas utopías muestran el desarrollo del comercio y el gusto por el lujo como fuente de

depravación. Así *Océana* era una "república igualitaria" en la que la ciudadanía dependía de la capacidad de los hombres de asegurar su independencia portando las armas, como ya decía Maquiavelo, pero también de la posesión de tierras suficientes para sus necesidades. En este sentido, en cuanto a la propiedad, elemento nodal de todo régimen político, Harrington advertía que la repartición equitativa requería ineludiblemente de un acuerdo periódicamente refrendado para mitigar los conflictos. El pensamiento subyacente en la teoría de Harrington es que la forma de gobierno con caracteres de permanencia en un país depende de la distribución de la propiedad, en especial, de la propiedad de la tierra. Cualquiera que sea la clase que posea de modo preponderante la tierra -principal fuente de riqueza- posee por necesidad económica el control de gobierno. La tierra no debe ser monopolizada por nadie para evitar las formas extremas de desigualdad que engendran las luchas entre pobres y ricos, y así la igualdad económica está asegurada por la ley agraria, que impide la concentración al obligar a los grandes propietarios a dividir la tierra entre sus hijos. La propiedad resultaría así un problema mayor que el político-gubernamental. Como dice Pocock: "Harrington toma distancia de Maquiavelo en que la corrupción estrictamente moral (...) es causa de la ruina de la república, y cree que los ciudadanos dejan de practicar las virtudes apropiadas si la distribución de autoridad política no guarda relación con la distribución de la propiedad que debe servir de fundamento para determinarla" (Pocock 2008: 468).

Casi un siglo después, el incipiente liberalismo de David Hume plantea en su *Idea of a perfect commonwealth* una serie de variaciones de esta arquitectura política. El modelo de *Commonwealth* imaginado por Hume presenta numerosas semejanzas con *Oceana,* pero se distancia de ella en tres aspectos fundamentales: el sistema de rotación, la concentración del poder en el senado y la ley agraria. En primer lugar, contra la larga tradición que asocia la monarquía a la tiranía, Hume muestra que no hay incompatibilidad entre monarquía y libertades civiles, pues monarquías civilizadas y repúblicas están ligadas por un fenómeno de contagio o imitación. La ventaja de la monarquía es que el poder es estable en función de la transmisión hereditaria, evitando que las facciones rivalicen. En consecuencia, para este autor, el problema de los regímenes mixtos es el equilibrio de los cuerpos que lo componen. Contra Harrington, Hume da a su república perfecta una estructura federal para promover el equilibrio y la participación: al impedir las asambleas

tumultuosas y dividir al pueblo en distintos cuerpos, se dan las condiciones para un debate sin confusión.

Como *whig* escéptico, Hume critica la oligarquía *whig* sin aprobar la oposición *tory*; y en el debate entre virtud y comercio es innegablemente moderno. Rechaza la validez de la máxima harringtoniana según la cual existiría una correlación entre la propiedad de la tierra y el poder político, tanto relativizando la importancia de la tierra frente a otras formas de riqueza como afirmando que la economía sólo afecta la política si las costumbres y opiniones dominantes lo permiten. Para Hume, la relación entre poder y propiedad es contingente. Lo que le importa es el desarrollo del comercio, combinando virtud y prosperidad. Y esto se condice con que -institucionalmente- su crítica a la rotación se basa en la diferencia de "habilidades", una especie de excelencia vinculada con la capacidad de enriquecerse; y que es *out of public employments*, o sea, que no es pública, sino que está fundada en la búsqueda del progreso individual. Así, podemos decir que la réplica humeana al utopismo del siglo XVII se basa en una concepción distinta de la riqueza que evidencia cambios en el lenguaje político, al situar la virtud en el mundo privado y confiar en la civilización comercial.

3. Razón, virtud y corrupción: el lenguaje político radical

No son muchos los análisis en torno a las obras de Hodgson. Según el *Dictionary of National Bibliography* (cf. Harrison Ed. 2004), luego de haber rechazado unirse al círculo íntimo de Lord Holland (una de las figuras centrales de la política británica del período revolucionario) por su moderación, se vio inmerso en el torrente de ideas radicales y extremistas que llegaban a Londres por los relatos y panfletos filosóficos franceses. De hecho, a partir de su admiración por la revolución francesa, propuso un brindis en público en nombre de "La República Francesa" y comparó al rey "con un carnicero alemán", siendo encarcelado dos años por sus dichos sediciosos. A pesar de su profusa pluma durante el encierro[2] y su participación en los movimientos radicales londinenses, ya liberado se alejó de la política para dedicarse a las ciencias y la enseñanza.

2 Además de la obra analizada, publicó en esos años: 'The Picture of the Times' (1795), 'The System of Nature,' from the French of Mirabaud (1795), 'The Case of W. Hodgson, now confined in Newgate for the payment of 200*l*. after having suffered two years' imprisonment on a charge of sedition, considered and compared with the existing laws of the country' (1796), y 'Proposals for publishing by subscription a treatise called the Female Citizen, or a Historical … Enquiry into the Rights of Women' (1796).

Sean cuales fueren los motivos de su alejamiento de la arena pública, lo cierto es que Hodgson escribió un importante número de folletos y breves tratados, de los cuáles su *Commonwealth of Reason* constituye el aporte más interesante para pensar la política británica del decenio clave de 1790. Como decíamos, la historiografía ha pasado por alto su obra: apenas si existe una breve mención a Hodgson en el trabajo de Roy Porter (cf. 2001) en el que en tan sólo un párrafo se lo encuadra dentro de los críticos ilustrados del poder en nombre de la justicia, junto con autores de mayor renombre como William Godwin y Thomas Spence. Esta caracterización es, en nuestra opinión, por lo menos incompleta.

Commonwealth of Reason comienza con una crítica a la corrupción "como el mal mayor", pero que reviste ahora la capacidad de afectar "tanto la vida privada como la pública", diferenciación crucial que a la vez refuta pero concede al liberalismo la posible aplicación de la moral a aquello que se sustrae del ámbito de lo común-público. Pero la corrupción sigue siendo el peligro supremo y el diseño institucional es el producto de pensar con esmero las precauciones para evitarla. Definida como un mal político, la concibe como el "resultado del poder continuado largamente en el mismo individuo" (Hodgson, 1794: 201). Precisamente, el entramado institucional que propone reside en la creación de una República "revolucionaria o rotativa", la mejor herramienta para combatir esta epidemia enemiga de la felicidad pública: "la proposición de un Gobierno racional, que debe estar fundado en los invencibles derechos del hombre" (Hodgson 1794: 213) basado en los principios de la libertad, fraternidad e igualdad.

En otras palabras, la posesión prolongada e ininterrumpida del poder político en manos de un solo individuo deviene en corrupción, por lo que solamente su posesión temporaria y la elección del cuerpo de ciudadanos serán la única manera de asegurar la primacía de la razón. La virtud ciudadana, clásico tópico de la tradición humanista atlántica, queda así redefinida a partir de la influencia de los ideales revolucionarios franceses, como el único régimen político estructurado en función de la razón. Además, opone al paradigma liberal la insistencia en la unidad del cuerpo político: los intereses de todos deben ser cuidados y defendidos colectivamente por la totalidad del cuerpo ciudadano. Según la misma inspiración, acepta la existencia de diferencias entre los individuos -que bien pueden romper la amistad y la concordia- pero minimiza la posibilidad de tal efecto atribuyéndolas al "grado de virtud y excelencia" (Hodgson 1795: 203-204). En ese sentido, Hodgson observa, contra Hume, que la herencia inequitativa o la industria personal son

fuentes de diferencia, de corrupción que hace vicio de la virtud; y ataca la primogenitura y la desigualdad en la industria y el cultivo.

La obra de Hodgson, vale recordarlo, se inscribe entre los tratados que, en la segunda mitad del siglo XVIII inglés, propugnaban la igualdad en la propiedad en un sentido aún más radical que la celebérrima obra de Thomas Paine, *La edad de la razón* (1794, 1795-1806). A pesar de que excede este trabajo, debemos apuntar que el lenguaje político de los radicales y el de Paine estaban igualmente destinados a acercar la política al pueblo, utilizando un estilo sencillo y directo, a la vez que comparten abiertamente la preocupación porque el poder no permanezca durante mucho tiempo en las mismas manos. Así, Hodgson radicalizaba su crítica contra la política adquiriendo, parafraseando a los clásicos trabajos de E.P. Thompson, un marcado matiz de clase, señalando en la existencia de usos privilegiados de la naturaleza y la tierra una de las principales fuentes de injusticia social:

> "en mi Plan no existen estos heterogéneos y corruptos monstruos de la injusticia, como los ORDENES PRIVILEGIADOS, LEYES DE JUEGO, DERECHOS SEÑORIALES, CARTAS EXCLUSIVAS, CORPORACIONES y OTROS PARCIALES, MALVADOS Y OPRESIVOS PRIVILEGIOS, ya que nada me parece más irracional que las aves del aire, animales salvajes o los peces de un rio, a quienes la naturaleza no estampo ni marcó con el nombre de ningún hombre particular, y sobre quienes ningún hombre puede mostrar reclamo alguno contra sus vecinos, deban ser hechos de propiedad exclusiva del hombre rico, y el hombre pobre ser castigado por la caza y apropiación de aquello que la naturaleza ha enviado" (Hodgson 1795: 194).

La anulación de los privilegios, herencia de un pasado desigual, será un elemento clave para la constitución del entramado político de una República de la Razón. Este argumento termina de definirse cuando Hodgson aborda uno de los temas fundamentales de la tradición literaria utópica: la propiedad y su distribución. En este punto, lejos de los planteos de Harrington y de otros autores más radicalizados, y mucho más cercano al planteo de Hume, nuestro autor busca solamente limitar los efectos políticos que las diferencias de riqueza producen en una sociedad. En un apartado central de su propuesta utópica, plantea que en el sistema político británico no están representadas las personas, sino la propiedad de las mismas: es decir, un sistema erigido en función de representar los intereses de las minorías y la exclusión del pueblo. Para Hodgson, la propiedad no es más que

una "circunstancia advenediza, que le permite a los ciudadanos que la poseen satisfacer más apetitos sensuales que los que no tienen esa suerte" (Hodgson 1795: 221). Aceptando entonces las diferencias individuales de fortuna y bienestar, la clave estará puesta en la construcción de un sistema político que respete los derechos naturales del hombre (libertad, seguridad, y resistencia contra cualquier tipo de opresión), y que le permita a todos los individuos participar de un sistema político diseñado racionalmente para evitar la corrupción.

4. Conclusión

La República de la Razón ideada por William Hodgson está estructurada en torno a tres pilares fundamentales: el objetivo esencial de evitar la corrupción individual -definida en términos políticos a partir del ejercicio del poder durante un período prolongado-, el fin de la existencia de órdenes privilegiados y derechos feudales, y la defensa de la participación política de la totalidad de los ciudadanos, sin importar su propiedad, definida como un derecho inalienable del hombre. Como pretendimos señalar, lejos de la imagen unilateral de un autor "ilustrado" o "radical", en Hodgson confluyen diversas tradiciones y lenguajes políticos: el del humanismo cívico, el de los derechos naturales y el del liberalismo individualista. Así, en su República coexisten un cuerpo de ciudadanos que participa de la política y de la autodefensa armada de la *polis*, con la posibilidad de la libre elección individual en materias fundamentales (como el credo religioso, por ejemplo), junto con una igualdad política radical que, sin embargo y a contrapelo con elementos fundamentales de la tradición utópica, no plantea una redistribución de la propiedad de la tierra.

Para concluir, nos gustaría plantear la necesidad de volver a analizar las coyunturas revolucionarias en función de los cambios, transformaciones y reapropiaciones de los lenguajes políticos. En este caso, buscamos evitar la tentación simplista de ver en el siglo XVIII y la Ilustración la creación de un nuevo lenguaje y una concepción del mundo y las relaciones sociales absolutamente novedosa. Creemos que pueden marcarse puntos conflictivos que rompen con las etiquetas tradicionales. En el caso particular de la ilustración radical inglesa, consideramos clave pensarla más allá de la radicalización producto de la recepción de la revolución francesa. Por el contrario, nos parece mucho más rico

conceptualizarla como parte de la conflictiva reconfiguración de una tradición de pensamiento de dimensiones atlánticas, que todavía se mantenía viva de la mano de las propuestas de gobiernos imaginarios y repúblicas ideales.

Bibliografía

Claeys, G. (2007). *The french revolution debate in Britain: the origins of modern politics*. Londres: Palgrave Macmillan.

Colley, L. (1992). *Britons. Forging the Nation, 1707-1837*. Londres: YUP.

Harrington, J. (1996). *La República de Oceana*. México: FCE.

Harrison, B. (Ed.) (2004). *Oxford Dictionary of National Biography*. Oxford: OUP.

Hodgson, W. (1795). *The commonwealth of Reason*. Londres: Reeditado en Claeys, Gregory (comp.) (1994). *Utopias of the British Enlightenment*. Cambridge: CUP.

Hume, D. (1752). *Escritos políticos*. Trad. Enrique Galván, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1955.

Israel, J. (2006). Enlightenment! Which Enlightenment? En *Journal of the History of Ideas* Vol.67, No.3.

Israel, J. (2011). *Democratic Enlightenment. Philosophy, Revolution and Human Rights 1750-1790*. Oxford: Oxford University Press.

O´Ogorman, F. (1997). *The Long Eighteenth Century: British Political and Social History, 1688-1832*. Londres: Arnold Publishing.

Pocock, J. G. A. (2002). *Historia e Ilustración. Doce estudios*. Madrid: Marcial Pons editor.

Pocock, J. G. A. (2008). *El momento maquiavélico. El pensamiento político florentino y la tradición republicana atlántica*. Madrid: Tecnos.

Porter, R. (2007). The Enlightenment in England. En Porter, R. y Teich, M. (Ed). *The Enlightenment in National Context*. Cambridge: Cambridge University Press.

Porter, R. (2001). *Enlightenment. Britain and the Creation of the Modern World*. Londres: Penguin.

Robel, G. (2008). *Idea of a perfect Commonwealth* ou Le Réalisme Utopique de David Hume, *Etudes Ecossaises 6.*

Thompson, E.P. (2013). *La formación de la clase obrera en Inglaterra.* Madrid: Capitán Swing.

La cultura incaica en el contexto de la Ilustración europea

Susanne Greilich (Universität Regensburg)

Introducción

> "Il y a peu de Gens de Lettres, qui ne sachent que l'Histoire des *Yncas*,
> & de la Conquête du *Pérou* est aussi curieuse, qu'elle est rare.
> On ne la trouve plus depuis long temps, soit en *François*
> ou en *Espagnol*, que dans les Bibliothéques de quelques Particuliers;
> & le prix excessif qu'on en donne aux Auctions, fait bien voir
> la necessité qu'il y avoit de la publier de nouveau."

Con esas palabras el editor Kuyper justificaba en 1704 la edición de una nueva versión francesa de los *Comentarios reales*. Publicada en dos partes, en 1609 y 1617, la obra historiográfica del mestizo Garcilaso Inca de la Vega, traducida a varias lenguas, había de convertirse en una obra influyente, que confrontaba al público europeo de los siglos diecisiete y dieciocho con la alteridad fundamental del Perú precolombino. En el modo de tratar ese texto por parte de la Ilustración, se revela, en primer lugar la importancia que tenía el otro extraeuropeo para la ambición ilustrada de mejorar la sociedad. En segundo lugar, se aclaran los mecanismos de interacción entre el recoger conocimientos y la discusión filosófica: el afán derecoger conocimientos sobre el mundo colonial, así Lüsebrink 2006: 10, era inseparable de la actitud de plantear preguntas fundamentales y de discutirlas dentro de un amplio público. Se verá que, a la inversa, el empeño en discutir cuestiones filosóficas hablando sobre el Nuevo Mundo, llevaba consigoen la literatura belletrística también la actitud de difundir conocimientos sobre las colonias. Mi conferencia trata de esos dos aspectos. Primero, voy a dar una aproximación de los *Comentarios reales*y sus traducciones europeas. Después, voy a poner mi atención en cómo la literatura científica y belletrística de la Ilustración se sirvió del « otro » incaico para sus propios fines. Por último, voy a exponer cómo cambió la evaluación de los *Comentarios reales*a lo largo del siglo dieciocho y cómo

la obra de Garcilaso Inca entró en una relación de competición con la cultura del saber ilustrada.

Los *Comentarios reales* y sus traducciones europeas

Sobre la base de crónicas (Cieza de León, Acosta, Blas Valera, etc.) y de correspondencias y conversaciones con relativos y amigos, Garcilaso Inca informa, en la primera parte de su obra, sobre la historia, forma de Estado, religión, usos y costumbres en Tahuatinsuyu y el Perú preincaico. En la segunda parte se dedica, desde el punto de vista más bien ortodoxo de los conquistadores, a la historia del Perú desde los principios de la conquista hasta la ejecución de Túpac Amaru. La identidad híbrida de Garcilaso Inca, su posición entre dos culturas –expresada ya por el nombre elegido– determina su obra. Se manifiesta tanto en la estructura de dos partes de los *Comentarios* como en cuanto a las tradiciones literarias y culturales en las que el texto se inscribe. El objetivo de la obra –así el autor en el proemio– es una reinterpretación de las representaciones historiógraficas españolas. En esto, la interpretación precisa de términos quechua tiene mucha importancia (cf. Garcilaso de la Vega 2006: 4).Garcilaso Inca emplea obras de la historiografía española y al mismo tiempo efectúa una traducción de la memoria colectiva oral del pueblo incaico en la lengua española y el sistema de escritura europeo. En cuanto al concepto, la obra se muestra marcada por ideas humanistas sobre lengua y cognición (cf. Zamora 1988). En cuanto al contenido, está influenciada por Utopía (1516) de Tomás Moro. En ese texto, el humanista inglés había ideado una sociedad ideal, situada en otra parte (*ailleurs*), y basada en los principios de tolerancia, racionalidad e igualdad, productividad y educación. En Utopía, solo existe la propiedad común. Los pueblos extranjeros son sometidos por medio del buen ejemplo y de la persuasión argumentativa. En los *Comentarios reales*, Garcilaso Inca localiza el país Utopía de Moro en el lugar y el tiempo de la sociedad incaica precolombina. Análogamente al Utopus de Moro, el soberano inca mítico Manco Capac asume la civilización de los pueblos indios que hasta la fecha habían vivido en un estado de barbarie. El Imperio incaico representa una etapa preparatoria en el camino de los indios peruanos hasta su redención por el cristianismo; Tahuatinsuyu opera como *praeparatio evangelica* (cf. Zamora 1988: 136-151)– una idea que Garcilaso Inca tomó de Las Casas (cf. ibíd.: 97).

Traducidos en extractos ya en 1625,[1] una adaptación inglesa completa de los *Comentarios reales* apareció en 1688.[2] En París, el traductor versado Jean Baudoin realizó, en 1633, una versión francesa del primer tomo;[3] en 1650 siguió una traducción en dos partes del segundo tomo.[4] Esa obra constituiría, durante casi setenta años, la única edición francesa de los *Comentarios*,[5] hasta que Kuyper publicó en Amsterdam a principios del siglo dieciocho (1704/1706) una versión revisada de la traducción de Baudouin: la *Histoire des Yncas*llegaría a ser un verdadero superventas de la época, reeditada tres veces en 1715, 1727 y 1737. En 1744, la versión de Baudoin fue finalmente sustituida por una nueva traducción. En Prault fils apareció la *Histoire des Incas, Rois du Pérou*en dos tomos y con una nueva presentación: "Nouvellement traduite de l'Espagnol de Garcillasso-De la Vega. Et mise dans un meilleur ordre; avec des Notes & des Additions sur l'Histoire Naturelle de ce Pays" anota la portada. Thomas-François Dalibard, un discípulo de Buffon, había aportado los artículos de historia natural. En la península ibérica, los *Comentarios reales* fueron reeditados en 1722/23 y en 1800/01. En 1787/88 apareció una traducción alemana de la obra por Gottfried Conrad Böttger.[6]

El otro incaico y la Ilustración europea

La literatura y filosofía ilustradas acogieron los *Comentarios reales* con entusiasmo, aun ante la expedición de La Condamine en América del Sur (1735-45) que había despertado el interés por el Perú. Animada por la lectura de Garcilaso Inca, Mme de Graffigny hace de la inca Zilia la protagonista de su novela epistolar *Lettres d'une Péruvienne* (cf. Showalter 2004: 143). Provee la segunda edición de la obra (1752) de una introducción histórica en los rasgos fundamentales de la

[1] *Observations of things most remarkable, collected out of the first part of the Commentaries Royall*. En S. Purchas, *Purchas, His Pilgrimes*, v.4, book 7, pp. 1454-1485 y *The supplement of the History of the Incas*. En ibid. pp. 1485-1489.
[2] *The royal commentaries of Peru: In two parts.* London: Printed by Miles Flesher, for Samuel Heyrick, 1688 [traducción: Paul Rycaut].
[3] *Le commentaire royal, ou l'Histoire des Yncas, rois du Péru […]* fidellement traduitte sur la version espagnolle par J. Baudoin. Paris: A. Courbé, 1633.
[4] *Histoire des guerres civiles des Espagnols dans les Indes […]* mise en françois par I. Baudouin. Paris: A. Courbe, 1650; *Suite des guerres civiles des Espagnols […]*, traduction […] par I. Baudouin. Paris: A. Courbe, 1650. También: Paris: Siméon Piget, 1658; Amsterdam: G. Kuyper, 1706.
[5] La traducción de Baudoin sigue el original de Garcilaso Inca meticulosamente y mantiene su estructura y el orden de capítulos.
[6] *Geschichte der Ynkas, Könige von Peru: von der Entstehung dieses Reichs bis zu der Regierung seines letzten Königs Atahualpa*. […] verfassetvon G. C. Böttger. Nordhausen: Groß, 1787-1788.

sociedad incaica. En 1767, Quesnay publica su *Analyse du gouvernement des Yncas du Pérou*,[7] en el que la repartición de las tierras y de sus cosechas, como fue practicada en Tahuatinsuyu, le sirve a Quesnay como punto de partida para discutir su tesis de las tres clases económicas. La sociedad incaica sirve de ejemplo digno de ser imitado por una economía nacional en la que solamente tiene valor la agricultura. Quesnay pone de relieve el reparto igualitario de las tierras y la buena situación económica de los agricultores siendo la entidad prestataria de la sociedad. El cálculo económico-nacional que efectúa el fisiócrata, le sirve de valor de referencia para el "bon ordre de gouvernement", establecido en *Tableau économique*algunos años antes. La sociedad de Tahuatinsuyu se convierte así en espejo y contraste de la sociedad francesa del siglo dieciocho, en la que el sector agrícola generaba más del 80% de la ganancia económica, y sin embargo la mayoría de los pequeños arrendatarios se esforzaban al borde del mínimo vital.

Prévost, en *Histoire générale des voyages* (t. XIII, 1756), tiene en cuenta los *Comentariosreales*, como Voltaire en *Essai sur les mœurs* (1756) y Raynal en *Histoire des deux Indes* (1770). Pero es Marmontel quien se sirve de manera quizás más intensiva de la obra para escribir *Les Incas, ou La destruction de l'empire du Pérou* (1777). En esa novela filosófica, obligada al concepto de la tolerancia religiosa, Marmontel retoma la idea de Tahuatinsuyu como *praeparatio evangelica* y pone en escena a los incas en el momento del primer contacto con los conquistadores cristianos. El encuentro entre el Viejo y el Nuevo Mundo, entre los españoles y un pueblo quien Voltaire había designado como "peut-être la plus douce de toute la terre" (Voltaire 1765: 361), se desarrolla, en Marmontel, dentro de un ámbito determinado por el "zèle pur et tendre" (Marmontel 1968: 334) de un Las Casas y el fanatismo sin límites de un Valverde, De Luque o Pedrarias Dávila. Con el personaje del Sapa Inka Ataliba (Atahualpa) como monarca ejemplar y garante del funcionamiento de una sociedad basada en la virtud, Marmontel sublima– así Renwick 2001 –su decepción frente a la inactividad y al comportamiento distante de Luís XV. Sin embargo, el verdadero héroe de la historia es Alonzo de Molina, un noble joven español y amigo de Las Casas que se agrega a la expedición de Pizarro. Horrorizado por el comportamiento de los conquistadores, se despega de sus compatriotas y se dirige a Quito, donde apoya a los incas y les lleva al mismo tiempo las luces de la razón europea y la gracia

[7] En *Éphémérides du citoyen, ou Bibliothèque raisonnée des sciences morales et politiques*, janvier 1767, t. I, 1ere partie, pp. 35-47.

cristiana: Les ilumina acerca de la causa del eclipse solar, suprime los restos de superstición socio-religiosa y prepara la evangelización pacífica de los incas.

Marmontel se alinea con Garcilaso Inca representando la civilización de los pueblos indios preincaicos por Manco Capac como etapa importante de la evolución intelectual y religiosa de los indígenas peruanos hasta su iluminación definitiva por los europeos– en la novela de Marmontel la evangelización es, sin embargo, entorpecida por Valverde. Además, la unión entre las dos culturas europea e india, puesta en escena mediante la relación amorosa entre el español Alonzo y la vestal incaica Cora, se puede interpretar como eco del ideal humanista de la concordia, incluido en los *Comentarios reales*. Finalmente, Marmontel se inspira en Garcilaso Inca para su representación detallada del orden social y de las artes incaicas: el lector se da cuenta de la existencia de los soberanos incaicos (cap. XXVI), de la heliolatría y las vírgenes elegidas, viaja con Alonzo en el camino real (cap. XXIX) y da un paseo por el templo y los jardines de oro de Cuzco (cap. XXX-XXXI).

Por otro lado, Marmontel intercala el Imperio incaico de su novela estéticamente y discursivamente en el contexto contemporáneo del siglo XVIII. Con motivo de la fiesta de la paternidad, el monarca ejemplar Ataliba habla con rasgo ilustrado de la responsabilidad que debe asumir un rey, siendo el “père publique” de su pueblo (ibid.: 485). El personaje Alonzo de Molina es tanto *noble éclairé* como *homme sensible*; su comportamiento se explica también con la *sensibilité* en el fondo: Por ejemplo, la unión de Alonzo con Cora, realizada en un paisaje virgen idealizado (cf. cuadro 1°), evoca el famoso paseo de Julie y Saint-Preux en la orilla del lago Lemán (en la novela *Julie ou La Nouvelle Héloïse* de Rousseau). El panorama montañés europeo, coronado por el Jura, es sustituido por el Pichincha (cf. Marmontel 1968: 446-447; Rousseau 1967: 389). En el nivel discursivo, la novela discute cuestiones centrales de la Ilustración, como ya se ha esbozado: la tolerancia, el papel del príncipe ilustrado. Además, Marmontel expone, con la representación de las solemnidades incaicas, la idea de la fiesta como momento de unión social (cf. Bertrand 1997).

En *Lettres d'une Péruvienne*, la sociedad alternativa incaica sirve también de trasfondo para una reflexión de la autora sobre la Francia del siglo dieciocho. El punto de partida de Mme de Graffigny es, como lo de Marmontel y Quesnay, el « asombro » frente a las prácticas y costumbres descritas en los *Comentarios reales* (cf. Showalter 2004: 143). Mientras que Quesnay se interesa por el orden económico incaico y a Marmontel le fascina la idea de que la civilización de pueblos

extranjeros se realizara bajo los signos de la argumentación y la tolerancia, Mme de Graffigny se centra en el carácter de los incas a quienes describe como de buena fe, fieles a la ley y absolutamente sinceros (cf. De Graffigny 1983: 255). La *Introduction historique*, antepuesta a la propia novela a partir de la segunda edición, se lee al mismo tiempo como un gabinete de curiosidades, como una colección de todo lo que "peut à peine se concevoir" (ibíd.: 256). Así, el asombro de la autora se transmite al público de la novela. Con esto, la autora logra un doble efecto necesario para el funcionamiento de la novela y que tiene relación con el género. Siguiendo el ejemplo de las *Cartas persas*de Montesquieu, las *Lettres d'une Péruvienne*efectúan una crítica de lo propio desde el punto de vista del extranjero. Zilia surge de un « otro », tanto espacial como temporal: siendo peruana pertenece al*ailleurs*de Sudamérica, siendo inca al pasado del siglo dieciséis. Señalando la sinceridad de los incas en las primeras páginas, la novela establece a Zilia como narradora fidedigna; la inocencia de los peruanos garantiza una mirada abierta sobre la sociedad francesa. Al mismo tiempo, el texto convierte el asombro del lector ante la cultura incaica mediante la perspectiva de Zilia en un asombro de los disparates de la propia sociedad. El lector se encuentra con el verdadero extraño y ajeno en medio de lo propio.

Les Incas, en cambio, tiene rasgos que también permiten asignar la novela filosófica al género de la novela histórica: localizada en la época de la conquista, la novela mezcla elementos estereotipados de la historia colonial y personalidades históricas con sucesos y figuras ficticios, cuyos sentimientos y habla son anacrónicos. Finalmente, Marmontel se sirve de una documentación detallada: el texto contiene más de 140 notas a pie de página e índices de las fuentes. Menciona Benzoni, Las Casas, Solís, Zárate, Herrera y La Condamine, pero la mayor fuente de Marmontel es Garcilaso Inca: en cuanto a la representación de los incas sirve de garante de la veracidad del texto.

Los *Comentarios reales* frente a la cultura del saber ilustrada

En los años setenta del siglo dieciocho, eso es, bastante notable. Mientras que el texto de Garcilaso Inca significó hasta la mitad del siglo dieciocho el *non plus ultra* en cuanto a los incas (cf. Zamora 1988: 4), esta evaluación cambió notablemente en lo sucesivo: ya Voltaire trata Garcilaso Inca con reserva, Prévost favorece –donde es

posible– opiniones más modernas, por ejemplo Ulloa o La Condamine. La evaluación pésima de Robertson, en *The History of America* (Edinburgh, 1777), dañó de manera decisiva la reputación de la obra. La crítica de Robertson se refería a dos aspectos: el uso de informaciones de segunda mano y la incapacidad supuesta de Garcilaso Inca de distinguir lo ficticio de los hechos. Dos condiciones fueron decisivas: 1° un nuevo concepto de historiografía[8]y 2° una nueva cultura del saber ilustrada. El texto de Garcilaso Inca compitió con informes más modernos y proyectos que estaban bajo el signo de actualizar y sistematizar conocimientos. Desde la perspectiva ilustrada europea, el estatus de gran parte de las informaciones dadas por Garcilaso Inca resultó ser problemático. Como esas informaciones resultaban de la memoria colectiva oral, fueron calificadas de precarias. Al mismo tiempo, las fuentes españolas escritas, utilizadas por Garcilaso Inca, tenían el estigma de ser parciales.

Durante sus expediciones, La Condamine encontró solo pocos testimonios de la cultura incaica. En*Mémoire sur quelques anciens monumens du Pérou* (1746), habla con dudas considerables sobre la credibilidad de Garcilaso Inca. Al mismo tiempo, La Condamine y sus compañeros enviaron desde Sudamérica innumerables artefactos indígenas y especímenes naturales, que fueron transferidos al *Cabinet du Roi*. Sobre la base de estos objetos, miembros del *Jardin du Roi* elaboraron una nueva adaptación de los *Comentarios reales*, fundamentalmente distinto del original: La relación clásica del mestizo sobre la cultura incaica entró en contacto con conocimientos empíricos sobre la historia natural peruana (cf. Safier 2008: 204).

El entretejer la historiografía de la conquista con conocimientos más recientes suele ser también un rasgo de la *Histoire des deux Indes*. En esa obra, los informes modernos sobre el Perú provocaron un cambio de la representación de los incas a partir de la segunda edición 1774. Cuatro años antes, la *Histoire* todavía se había entusiasmado por los artes incaicos. En la segunda y tercera edición, todas las afirmaciones semejantes son desechadas– obviamente como resultado de una lectura de La Condamine. Diderot rechaza tanto el “pyrrhonisme outré”, que habrían demostrado algunos filósofos en cuanto a la sabiduría de los soberanos incas (evidentemente esta crítica se refiere a De Pauw), como la “credulidad” de otros que habrían aceptado “ciegamente” las descripciones españolas. Todas las

[8] Cf. Zamora 1988: 5: “For later readers the codes employed by Garcilaso were no longer familiar, often resulting in confusion and misunderstanding”.

"maravillas" incaicas deberían ser relegadas "al terreno de las fábulas". Se trataría de una fanfarronada de los cronistas españoles: "Les premiers témoignages", sigue Diderot, "[...] ont été [...] totalement détruits, lorsque des hommes éclairés ont porté leurs pas dans cette partie si célèbre du nouvel hémisphère" (Raynal 1780, VII, 6, §30).Apoyando su tesis, Diderot advierte que los incas no conocían ni la escritura ni el hierro –estos dos siendo elementos motivadores del desarrollo cultural occidental–, ni la hidráulica. Estos hechos motivan a Diderot a definir la cultura incaica como inevitablemente subdesarrollada. En 1770, a Raynal ya le había asombrado que el Imperio incaico hubiera llegado a tal esplendor a pesar de carecer de escritura y de hierro, pero había admitido de manera implícita la posibilidad de un desarrollo cultural alternativo. Diderot, en cambio, rechaza esa idea como casi absurda, también porque los incas se habrían quedado sin contacto con los pueblos ilustrados. Así, la percepción de los incas es dirigida hasta la idea de una nación de salvajes nobles.

Conclusión

La alteridad del Perú precolombino, como se refleja en los Comentarios reales, provoca al siglo dieciocho y da lugar a una dedicación intensiva al Imperio incaico: fascinación por lo exótico y reflexión filosófica frente a lo extraño se combinan con la actitud de difundir conocimientos –y viceversa. En esto, todos los textos muestran una incapacidad, por lo menos parcial, de tratar el otro de la sociedad incaica de verdadero ajeno: Mientras Tahuatinsuyu y su cultura son puestos al servicio de la crítica de la sociedad francesa, el otro incaico no solo remite como contraste a lo propio, sino quese encuentra también en el ajeno nada más que al propio que se había perdido: en Lettres d'une Péruvienne,el Imperio incaico es una reminiscencia de una edad de oro europea, cuya memoria sepultada es despejada por la mirada de la extranjera: "malgré l'aspect ridicule sous lequel on me présentait les mœurs de ces temps reculés",escribe Zilia, "elles me plaisaient tellement, j'y trouvais tant de rapport avec la naïveté des nôtres, que me laissant entraîner à l'illusion [je croyais][...] me trouver au milieu de nos chers citoyens" (De Graffigny 1983: 330).Marmontel adopta la idea de Tahuatinsuyu como sociedad ideal, de un Utopia (Eutopía) realizada en el lugar y tiempo, que había encontrado en los Comentarios reales. Haciéndolo no adopta en modo alguno una perspectiva

indígena, sino que sigue, en el nivel estético, tradiciones europeas. La Histoire des deux Indes, finalmente, se muestra incapaz de aceptar la alteridad del Imperio inca rechazando –por la ausencia de la escritura y del hierro– la idea de una alta civilización incaica. Además, la Ilustración europea se pone enfrente de la cultura de la memoria oral de los incas utilizando sus propios medios: en Raynal, La Condamine y Dalibard las transmisiones orales son anotadas y reemplazadas por la prueba y el espécimen contemporáneos y empíricos.

Source gallica.bnf.fr / Bibliothèque nationale de France

1° “Cora, désolée et tremblante, étoit tombée à ses genoux”. Grabado en cobre en J.-F. Marmontel. Les Incas ou La destruction de l’empire du Pérou. Paris: Lacombe, t. 2, 1777, p. 26.

Bibliografía

Bertrand, G. (1997). Fête.En M. Delon (Ed.), *Dictionnaire européen des Lumières*, Paris: PUF, pp. 530-533.

De Graffigny, F. (1983).*Lettres d'une Péruvienne* [²1752].EnB. Bray/ I. Landy-Houillon (Ed.), *Lettres Portugaises, Lettres d'une Péruvienne et autres romans d'amour par lettres*. Paris: GF Flammarion.

Garcilaso de la Vega El Inca (2006).*Comentarios Reales* [1609], ed. J. de la Riva-Agüero, México: Editorial Porrúa.

Lüsebrink, H.J. (2006).Von der Faszination zur Wissenssystematisierung: die koloniale Welt im Diskurs der europäischen Aufklärung. En *Das Europa der Aufklärung und die außereuropäische koloniale Welt*. Göttingen: Wallstein, pp. 9-18.

Marmontel, J.-F. (1968). *Les Incas, ou La destruction de l'empire du Pérou* [1777].En*Œuvres complètes*, t. III/1, Genève: Slatkine Reprints.

Quesnay, F. (2005). Analyse du gouvernement des Yncas du Pérou [1767]. En: *Œuvres économiques complètes et autres textes*. Paris: Institut national d'études démographiques, pp. 999-1003.

Raynal, G.-T. *Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux* Indes, Amsterdam, 1770, 6 t.;La Haye, Gosse fils, 1774, 7 t.; Genève, Pellet, 1780, 4 t. y atlas.

Rousseau, J.J. (1967). *Julie ou La Nouvelle Héloïse*, ed.M. Launay, Paris: GF Flammarion.

Renwick, J. (2001). Marmontel, Les Incas, et l'expansion de l'Europe. En*Jean-François Marmontel (1723-1799). Dix études*. Paris: Honoré Champion, pp.245–263.

Safier, N. (2008). *Measuring the New World.Enlightenment science and South America*. Chicago: Univ. of Chicago Press.

Showalter, E. (2004). *Françoise de Graffigny: Her life and works*. Oxford: Voltaire Foundation [SVEC, 2004:11].

Voltaire (1963). *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations* [1756], ed.R.Pomeau, t. II, Paris: Garnier.

Zamora, M. (1988). *Language, authority, and indigenous history in the* Comentarios reales de los Incas. Cambridge: Cambridge University Press.

Algunos rasgos ilustrados en la *Crítica de la razón pura*

Miguel Alejandro Herszenbaun (GEK-UBA-CIF-CONICET)

1. El debate sobre el panteísmo

Frederick Beiser presenta en *The fate of reason* la importancia del debate sobre el panteísmo entre Jacobi y Mendelssohn. Como es sabido, en dicho debate se discute el supuesto spinozismo de Lessing, aunque su importancia no consistiría fundamentalmente en la discusión sobre la biografía intelectual de Lessing, sino en el sentido histórico-filosófico que tendría el que Lessing se hubiera vuelto spinozista (cf. Beiser 1993: 75).

Aunque el debate es muy conocido, sería conveniente aclarar brevemente sus términos y el significado de lo que estaba en disputa. En este sentido, el análisis de Frederick Beiser es esclarecedor. Como se dijo, la relevancia de la disputa no descansa en la biografía intelectual de Lessing. Ésta es el puntapié inicial de un debate propiamente filosófico, aunque también podríamos decir político.

Para entender esta relevancia político-filosófica del debate es necesario tener en cuenta dos cuestiones. La primera de ellas se refiere a qué se entiende por spinozismo en este contexto. La acusación de spinozismo equivale aquí a la de ateísmo. Ser acusado de spinozista significaba ser acusado de negar la libertad humana, la eternidad del alma humana, la existencia de Dios, la creación del mundo, entre otras verdades reveladas y, en consecuencia, cuestionar el *status quo* político-religioso (cf. Beiser 1993:46, 79-80). Beiser señala cómo se utiliza a Spinoza como un adversario *ad hoc* al que se le atribuye todo cuanto es deleznable y amerita ser refutado, mientras que por su parte los herederos de Spinoza ocupan el lugar de un ala política radical.

En segundo lugar, debe entenderse de qué manera el debate sobre el panteísmo refleja problemas centrales de la Ilustración alemana. La disputa respecto de si Lessing era o no spinozista tiene relevancia en un contexto en el que se está discutiendo si la razón ilustrada compromete o no a la fe religiosa. Acusar a Lessing, exponente fundamental de la Ilustración alemana, de spinozismo era

advertir a los ilustrados de los riesgos de la reflexión filosófica. La insuficiencia de la razón para probar la fe conduciría al escepticismo, a la inmoralidad. La acusación de Jacobi es, en este sentido, una advertencia a los ilustrados, pero también una denuncia, un poner en evidencia la hipocresía de los Ilustrados berlineses.

Con la acusación de spinozismo, Jacobi no sólo advertía de los riesgos de la razón y la filosofía. También mostraba que los Ilustrados berlineses, con Mendelssohn a la cabeza, tomaban un compromiso contradictorio. Por una parte, se comprometían con los ideales ilustrados y la razón y, por el otro lado, se comprometían con lo que Beiser llama el status quo político-religioso. En este sentido, los Berlineses defienden la Ilustración y la razón, pero no son consecuentes, advierte Jacobi. El ejercicio congruente de la razón debe llevar necesariamente al spinozismo, esto es, a una posición fatalista y materialista. La defensa de la razón y de la fe (y más aún, de una fe demostrable racionalmente) es producto de un uso no completamente congruente de la razón o de un acto de hipocresía (cf. Beiser 1993:75-76).

Puesto en estos términos, el debate sobre el panteísmo evidenciaría ciertos aspectos fundamentales de la Ilustración alemana (cf. Levy-Bruhl1894:33). Si bien resulta dificultoso hablar de la Ilustración como de un fenómeno homogéneo, y también lo resulta hablar de la Ilustración *francesa* o *alemana*, puede establecerse de forma general un núcleo fundamental homogéneo de todo movimiento ilustrado y se pueden trazar ciertas distinciones entre el movimiento Ilustrado francés y el alemán[1]. Probablemente, el rasgo común de la Ilustración pueda ser formulado como el reconocimiento de la soberanía o autoridad de la razón. En lo que hace a las diferencias entre la Ilustración francesa y alemana, puede decirse que el movimiento ilustrado francés supone en mayor medida o de manera más destacable un espíritu secularizador y materialista que o bien no están presentes en la Ilustración alemana o lo están de manera mucho menos preponderante. Es aquí donde el debate sobre el panteísmo haría un aporte relevante para entender la Ilustración alemana.

[1] El movimiento ilustrado francés es amplio y contiene múltiples posiciones. Entre ellas, claramente se encuentran defensores de una religión racional y una religión civil, los que objetan las verdades reveladas y el dogma positivo de la fe. No obstante, también se encuentran posiciones extremas que rechazan toda forma de religión, a la que consideran un instrumento de dominación. Véase Rossi (1977: 39 y ss). El autor señala también posiciones materialistas y hedonistas que plantean que la finalidad del poder político es la persecución de la felicidad (cf. Rossi 1977: 268). Ahora bien, Levy-Bruhl (cf. 1894: 33) señala que mientras el libre pensamiento francés "es enemigo declarado de la iglesia católica", en Alemania no ha habido una ruptura abierta con las confesiones protestantes. Esto se ve en la forma que ha tomado el debate sobre el panteísmo.

El racionalista dogmático, defensor de la razón y su autoridad, de la libertad humana y los principios políticos ilustrados, está comprometido con una agenda política que incluye temas religiosos como la inmortalidad del alma y la existencia de Dios. Es de destacar que las partes disputantes no cuestionan *esta agenda político-religiosa*, sino cuestionan *la capacidad de la razón* y de la Ilustración de responder adecuadamente a ella. En este sentido lo que se está discutiendo se podría presentar en términos de una ecuación. Mendelssohn, el racionalista dogmático, debe defender la siguiente equiparación: Razón = Racionalismo = Ilustración = fe. Es decir, en términos generales, el metafísico dogmático se compromete con las aptitudes gnoseológicas de la razón, con los ideales libertarios de la Ilustración, pero también con las verdades de la fe que, por otra parte, deben poder ser alcanzadas y acreditadas por la razón. Su adversario, Jacobi, se compromete con sólo uno de estos términos: la fe. Y alega la insuficiencia de la razón para probarla. Así, lo que está en disputa es, precisamente, la legitimidad o no de esta ecuación. La figura de Lessing sería una prueba contra la legitimidad de la posición racionalista. Si el mayor símbolo de la Ilustración ha caído en el escepticismo, ateísmo y materialismo, entonces esto sería prueba suficiente de que la Ilustración y la razón no son compatibles con la fe.

2. La *Crítica de la razón pura*

Si bien este debate se da un par de años después de la publicación de la primera edición de la *Crítica de la razón pura*, es de esperar que al menos parcialmente la *Crítica* pueda reflejar algunos de los aspectos preponderantes de una discusión fundamental para la época. En este sentido, intentaremos ver cómo el problema fundamental de la Ilustración alemana aparece reflejado en algunas secciones de la *Crítica* y las particularidades del modo en que este problema es reflejado allí.

El primero de estos puntos es el conflicto entre dogmático y escéptico en la "Antinomia de la razón pura". El conflicto allí presentado no emula directamente el conflicto que tendrían Jacobi y Mendelssohn, pues en la "Dialéctica" no se contraponen el defensor de la fe y el defensor de la razón (ambos comprometidos con la agenda político-religiosa). El conflicto dialéctico opone al dogmático, que aquí es presentado como el defensor de la fe, y al escéptico, quien rechaza la

inmortalidad del alma, la existencia de Dios, la libertad humana, la creación del mundo y otras verdades religiosas. Como se ve, este conflicto no replica a los adversarios reales que se enfrentarían unos pocos años después. Sin embargo, nuevamente, en él se pone sobre el tapete ciertos rasgos problemáticos de la Ilustración alemana.

Al presentar la naturaleza dialéctica de este conflicto, Kant señala que

> "Estas afirmaciones sofísticas inauguran un campo de combate dialéctico, en el que lleva ventaja la parte a la que se permite el ataque, y es vencida, con certeza, la [parte] que se ve obligada a proceder sólo a la defensiva. Por eso, recios campeones, ya sostengan la causa buena, ya la mala, están seguros de llevarse la corona de la victoria, con sólo que cuiden de tener la prerrogativa de hacer el último embate y no estén obligados a sostener un nuevo ataque del contrincante. Uno puede fácilmente representarse que esta arena ha sido siempre hollada con bastante frecuencia; que muchos triunfos han sido obtenidos en combate, por ambas partes; pero que para el último, que era el decisivo, se cuidó siempre de que el campeón de la buena causa quedara solo dueño del terreno, prohibiendo a su contrincante que continuara llevando las armas" (Kant 2007: 501, A422-3/ B450).

Esta extensa cita tiene una doble importancia, política y teórica. Comencemos por destacar que para Kant parece haber una causa buena y una causa mala en el conflicto dialéctico. Esto debe entenderse como una suscripción de Kant a los intereses representados por la filosofía dogmática, sin que por ello Kant se convierta en un filósofo dogmático ni acepte los métodos de su filosofía. Será pertinente ver en qué medida Kant se compromete con la ecuación bajo la que presentábamos la posición del dogmatismo (razón=Ilustración=fe) y cómo entendería Kant dicha ecuación.

El segundo punto a destacar es no solo la admisión kantiana de que habría una parte calificable como buena, sino además la necesidad de la intervención de un censor externo. Este censor externo es el personaje que aparece interviniendo en el combate caballeresco impidiendo que la causa mala pueda retomar su ataque y así garantizando la victoria a una de las partes involucradas, particularmente, a aquella calificada como buena en un juicio que se emite desde afuera del conflicto. Así como antes valía aclarar que el compromiso de Kant con una de las partes en

disputa no significaba catalogar a Kant de dogmático, puede decirse ahora que este modo de resolver el conflicto antinómico no es el modo propiamente kantiano. Kant no sugiere que los conflictos en que se enreda la metafísica dogmática sean resueltos por la sana intervención de una autoridad política externa. Claramente, la solución de la antinomia la ofrecerá la propia razón.

Ahora bien, habíamos dicho que este texto resultaba interesante en un plano tanto político como teórico. Kant parece emular la situación político-filosófica que caracterizaba a la Ilustración alemana. En el modo en que Kant presenta el conflicto dialéctico, puede verse la impotencia de la razón. Si la razón no pudiera resolver los propios conflictos que emergen de su uso, qué tipo de autoridad pretendería ésta proclamar. Qué legitimidad podría invocar si para resolver dichos conflictos debe acudir a una autoridad externa que inclina el combate de forma parcial e injustificada. En otras palabras, vemos el problema teórico que subyace a esta presentación: cómo puede emprenderse la tarea crítica, tan vinculada al espíritu ilustrado de juzgar todo por los propios medios, si la pretendida solución de los problemas que la razón descubre debe encontrarse en una intervención externa.

Ahora bien, el problema teórico antes descripto presenta asimismo un segundo nivel de análisis de carácter político. Por un lado, el peligro de que la razón no pudiera garantizar por sí misma la victoria de la causa buena emula la preocupación que se encontraba en el seno de la Ilustración alemana. Por el otro, la necesidad de la intervención externa para resolver el conflicto de la razón pura, y no sólo resolverlo, sino resolverlo de cierta forma conveniente, esto es, salvando la *buena causa*. Esto muestra el compromiso del poder político con cierta cosmovisión filosófico-teológica, o, puesto al revés, muestra el compromiso de cierta filosofía con el poder político-eclesiástico.

Como se sabe, Kant no resuelve el conflicto dialéctico admitiendo la intervención de un actor externo. La solución se presenta a través de diversos instrumentos. Por un lado, toda la sección de la Antinomia se ocupa de desarticular este conflicto. La Antinomia prueba en qué ilusión se funda el conflicto dialéctico y así prueba lo desmedido de las pretensiones gnoseológicas de la razón en este ámbito y desarticula íntegramente la disputa.

Por su parte, la “Doctrina del método” pone en juego algunas consideraciones relevantes para comprender la solución del conflicto. El método filosófico allí presentado expresamente prohíbe comenzar por axiomas y valerse de meras

inferencias para obtener conocimiento. Si incursionamos en las razones teóricas que el propio Kant da para la prohibición de este valioso método para la matemática, método dogmático, se debería señalar que la matemática supone un aspecto intuitivo puro que le da certeza a los axiomas matemáticos, elemento del que carece por completo la filosofía, la cual, en el caso de valerse del método dogmático, comenzaría por puros conceptos vacíos, meras definiciones, de cuya verdad nada sabe.

Esta prohibición del método dogmático en la filosofía parece indicar algo respecto del conflicto ilustrado del que hemos hablado más arriba. Los adversarios enfrentados en el conflicto dialéctico no emulan las posiciones de Mendelssohn y Jacobi, pero sí nos permiten pensar cómo se posiciona Kant en el problema ilustrado alemán. Como hemos visto, al presentarse el conflicto dialéctico, Kant tomaba parte en él por el lado dogmático. Esto significaba que, de alguna forma, Kant estaba comprometido con la razón, la Ilustración y la fe. Jacobi habría mostrado que este triple compromiso es incongruente. Kant acordaría con Jacobi, no por compartir su posición filosófica, sino en su diagnóstico de que el racionalismo no puede sostener esta ecuación o este triple compromiso.

Si volvemos a considerar el debate dialéctico, vemos que el dogmático es uno de los personajes involucrados en él y, por tanto, es una de las dos posiciones que serán refutadas por medio de la razón. En eso consistía precisamente su necesidad de ser defendido por un actor externo, ese juez o censor parcial que intervenía defendiendo a la causa buena. Se encuentra cargado de peso simbólico el que Kant le haga jugar al dogmático este papel caricaturesco y el que él mismo cumpla el papel de juez parcial. Pues, precisamente, la reformulación del método filosófico tiene que ver con la recuperación y transformación de la ecuación. El dogmático formularía la ecuación como razón = racionalismo = Ilustración = fe. Kant borraría de esta ecuación el término racionalismo. Y redefiniría lo que entendemos por razón.

El abandono de las estrategias principales que caracterizan al método dogmático es sinónimo de la desarticulación del conflicto en el cual el dogmático terminaba poniendo en riesgo a la razón, a la fe y a todos los ideales ilustrados, y necesitando el auxilio de un actor externo. Los ideales ilustrados, la fe en la razón y la fe religiosa sólo pueden salvarse si dejamos que, en lugar de hundirse todos ellos, se hunda solamente el racionalista, su ineficaz defensor. Y, en segundo lugar,

reformulamos la razón, la filosofía y el conocimiento de forma tal que por un lado se explique el origen racional del conflicto que parecía haberla puesto en jaque y, por el otro lado, esta reformulación vuelva a la razón y a la filosofía inmune a dicho conflicto.

Esto quiere decir que el trabajo teórico que Kant realiza sobre la razón, sobre su método de indagación filosófica, su doctrina de la ilusión trascendental y la necesidad de que haya una solución inherente a la razón a todos los problemas dialécticos que la propia razón genera, tiene sentido en el plano de la posición kantiana en torno a los debates, preocupaciones y dudas que se generan en el seno de la Ilustración alemana. Todas estas resignificaciones tienen como trasfondo un posicionamiento en el que Kant continúa los ideales ilustrados, se compromete con la razón y, al mismo tiempo, característico de la Ilustración alemana, se compromete con la fe. Si bien la entera resolución de este triple compromiso sólo tiene su forma íntegra si tomamos en cuenta la filosofía práctica kantiana, creo que hemos podido ver algunos de los elementos teóricos de la filosofía kantiana que nos permiten representarnos cómo Kant se posiciona en el contexto de estos problemas y debates. Así, la desarticulación de los conflictos que hacían trastabillar al racionalista, sumado a la reformulación del método filosófico y el alcance de la razón, ponen a Kant en la posición de defender el fuerte moderno que el metafísico dogmático no pudo defender, a través de una profunda reformulación de los medios por los cuales se hace esta defensa.

Bibliografía

Beiser, F. C. (1993). *The fate of reason. German philosophy from Kant to Fichte*. Cambridge: Harvard University Press.

Kant, I. (2007). *Crítica de la razón pura*. Buenos Aires: Colihue.

Levy-Bruhl, L. (1894). *La philosophie de Jacobi*. Paris: F. Alcan.

Rossi, P. (1977). *Gli iluministi francesi*. Torino: Loescher.

Civilización y barbarie según Fermín Chávez: algunas derivaciones posibles

Amira del Valle Juri (UNT)

Propuesta como disyuntiva maniquea, la dicotomía "civilización o barbarie" constituye, según Fermín Chávez, la resultante de una ideología: el iluminismo; el cual había alcanzado su desarrollo pleno en la Europa centro occidental del siglo XVIII, significando -entre otros aspectos- un camino para derrotar definitivamente valores e ideas del Medioevo.

Afirma Fermín Chávez: "la fórmula civilización y barbarie, aplicación de la teoría iluminista del progreso a nuestro país, viene de Sarmiento (...) Sarmiento, que confundía civilización con progreso material en su Facundo sería rebatido fácilmente por Alberdi, quien mostraría que la noción de civilización no es absoluta, sino que siempre es relativa" (Chávez 1982: 32). Así Walter Benjamin advertía -en 1933-: "la pobreza de nuestra experiencia no es solo pobre en experiencias privadas, sino en las de la humanidad en general. Se trata de una especie de nueva barbarie (...) ¿adónde le lleva al bárbaro la pobreza de experiencia? Le lleva a comenzar desde el principio, a empezar de nuevo..."[1]. La barbarie es concebida por Benjamin como el terreno disponible para un nuevo comienzo que es llevado a cabo por constructores creativos.

En el decir de Nicolás Shumway la disyunción "civilización o barbarie" y/o conjunción "civilización y barbarie" configura uno de los modos en que se encarna la "mitología de la exclusión" y una "ficción orientadora" de la historia argentina, necesaria "para darle a los individuos un sentimiento de nación, comunidad, identidad colectiva y un destino común nacional" (Shumway 2013: 19)[2].

Utilizando la metodología de "historia de las ideas y estructuras espirituales" de Víctor Frankl, afirma el mismo Fermín Chávez, se propone analizar "las categorías centroeuropeas" impuestas por el iluminismo a una inteligencia hispanoamericana

[1] Benjamin Walter: *Experiencia y pobreza*. Archivo Chile. Historia Político Social. Movimiento Popular en www.archivochile.cl.

[2] En este punto Shumway sigue a Edmund S. Morgan en su libro *Inventing the People*: "El éxito en la tarea de gobierno (…) exige la aceptación de ficciones, exige la suspensión voluntaria de la incredulidad, exige que creamos que el emperador está vestido aun cuando veamos que no lo está…" (Shumway 2013: 19).

que finalmente imposibilitó con su accionar, arribar a una "voluntad nacional autoconsciente". Afirma Chávez: "recibidas tal cual por la *intelligentzia* argentina, tales categorías constituyeron los más firmes puntos de apoyo de nuestra dependencia, cimentados como fueron por el sistema de poder central que, a partir de la revolución industrial, dominaron los ingleses" (Chávez 1982: 15).

Ahora bien, nos detengamos en la fuente metodológica que elige Chávez: los recorridos de Víctor Frankl, quien revisando la tesis deSpengler sobre "la decadencia de Occidente" y apoyándose en Karl Mannheimy Max Scheler sostiene: "cierta situación histórica, cierta estructura vital-social, cierto momento en la evolución orgánica de una cultura, prestan el pedestal o punto visual mejores para ver ciertas realidades o verdades, invisibles desde otras situaciones histórico-sociales" (Frankl 1951). Víctor Frankl recupera el modo de vida comunitario del Medioevo europeo y muestra cómo fue transformándose desde fines del siglo XIII en los distintos órdenes: social, cultural, antropológico. El examen de Víctor Frankl añora del modo de vida medieval una serie de virtudes y bienes:

> "la densa sociabilidad y la articulación orgánico-natural de la convivencia humana del Medio Evo, ceden el puesto a una creciente individualización e intelectualización de la vida social y cultural; la omnipresencia de lo sobrenatural y de lo natural en la existencia humana, que caracteriza el Medioevo, es sustituida por una separación más y más profunda del hombre respecto a la fuente divina y telúrica de la vida (...) resultando, en la época moderna, un intelecto desalmado y una vida volitiva sin iluminación espiritual" (Frankl 1951: 23).

Frankl parece estar pensando en esa característica que Georg Simmel describe en su libro *La religión*:

> "Los contenidos de la vida ya existentes generalmente no quieren coordinarse con un amor, una ambición o un nuevo interés que surge; no obstante, en cuanto la pasión o la determinación los sitúan en el centro del alma y ajustan la totalidad de nuestra existencia a ellos, entonces se da sobre esta base completamente nueva una vida nueva, cuyo modo puede ser a su vez un modo unitario. Esta forma de destino se llevó a cabo no pocas veces en desarrollos religiosos internos" (Simmel 2010: 21).

Fermín Chávez cita la percepción de Víctor Frankl respecto de la configuración ideológica hispanoamericana para justificar su apelación a un método que involucre una "historia de las ideas". Para Frankl dicho método debe ser: "comprendido como investigación de la filiación de conceptos presentes en la mente y la obra de una persona histórica individual, añadiendo a él la investigación de las estructuras espirituales (...)" (Chávez 1982: 21). Mariano Moreno, Fray de San Alberto, Deán Funes, Manuel Belgrano, Domingo F. Sarmiento, J. B. Alberdi son algunos de nuestras "personas históricas individuales" protagonistas en el tallado de la identidad nacional; ellos supieron afiliarse a determinadas estructuras espirituales: el romanticismo, el iluminismo, el escolasticismo español de los siglos XVI y XVII[3], en sus diversas mutaciones y matices. Esta precaución metodológica obedece a la advertencia anunciada por Víctor Frankl -quien residió largo tiempo en Colombia y publicó trabajos sobre la historia de nuestra cultura- que señala la no coincidencia o correspondencia de los períodos históricos de América hispana con los europeos. Una de las consecuencias de ello fue la coexistencia de conceptos procedentes de distintos momentos históricos.

Se evidencia entonces una no correspondencia entre el despliegue de las ideologías iluministas de Europa cuyo desarrollo pleno se logra en el siglo XVIII y las eclécticas estructuras de pensamiento del Río de la Plata que marcan una cima recién en la tercera década del siglo XIX. Según Fermín Chávez la dicotomía "Civilización o Barbarie" es resultado obligado de la funesta ideología del Iluminismo la cual resulta triunfante entre los unitarios y en el grupo rivadaviano (responsable de fundar la Universidad de Buenos Aires en 1821), además se cobra una primera víctima con el fusilamiento de Manuel Dorrego y nutre la tesis sarmientina expuesta en 1845. Concomitantemente la acción política del Iluminismo instalado en el Río de la Plata -sostiene Chávez- luchará contra la religión a la que considera fuente de oscurantismo y contra los valores hispánicos de América.

Sin embargo, la tradición política y religiosa española late con fuerza en la ideología revolucionaria de Mayo. Tulio Halperín Donghi lo pone en evidencia. Resulta pertinente resaltar lo que Elías Palti señala en relación a ello:

[3] "la doctrina de Suarez como la de Vitoria se nutre a la vez de teología cristiana y de ciencia jurídica y política clásico-pagana…" (Halperín Donghi 2010: 64).

> "las ideas contractualistas que los revolucionarios latinoamericanos invocaron durante la crisis abierta por la vacancia real producida en 1808, tanto en la península como en las colonias (y que terminaría conduciendo a éstas a su independencia) no eran verdaderamente de origen ilustrado sino que hundían sus raíces en una larga tradición hispana de pensamiento político (...) sistematizadas en los siglos XVI y XVII por autores españoles imbuidos por el renacimiento escolástico (...) el domínico Francisco de Vitoria (1483-1546) y (...) el jesuita Francisco Suarez (1548-1617)" (Halperín Donghi 2010: 14).

Fray Francisco de Vitoria sostuvo, siguiendo la tradición aristotélica-tomista, la necesidad de una sociabilidad y un comunitarismo orgánico: "Así como un miembro busca más el bien común de todo el cuerpo que el propio y perece la mano por la salud de todo el cuerpo, así también el hombre, a quien Dios hizo parte de una república, busca por inclinación particular el bien público más que el bien particular" (Campagna y Mason 1997: 35). Participación popular en el poder, gobernantes al servicio de la comunidad, la realización del bien público por sobre el bien particular hacen de Vitoria un defensor del orden democrático participativo: "en lo que atañe al bien común de la república todo lo que determina la mayoría tiene fuerza de ley" (Campagna y Mason 1997: 36).

Teniendo en cuenta lo que lo que Karl Löwith señala respecto del sentido de los sucesos históricos, observamos: "(...) los acontecimientos históricos tienen sentido sólo si apuntan a un fin más allá de los sucesos fácticos y, dado que la historia es un movimiento temporal, el fin debe ser una meta futura (...) La visión bíblica y cristiana de la historia es por principio futurista..." (Löwith 2007: 18-19). La tradición de pensamiento español cristiano -con su consustancial proyección teológica- vio opacada o bloqueada su influencia por la omnipresente ideología del iluminismo cultivada por gran parte de los intelectuales porteños, la cual por otro lado tampoco resultó exitosa porque como afirma Hernán Frías Silva: "quienes habían tenido más preparación académica, y se habían lanzado a la revolución que conduciría a la independencia, supusieron que estaban en condiciones de crear un estado constitucional de derecho, similar al propuesto por Locke, Montesquieu y Rousseau, en el que el "pueblo de la Colonia" cumpliría el rol asignado por los *philosophes* al pueblo francés (...) Pero no fue así..." (Frías Silva ---: 83).

Afirma Nicolás Shumway:

> "El drama edípico en el que los hijos argentinos de España tratan de purgar la influencia española asume muchas caras (...) Tomás de Iriarte (...) escribió no mucho después de 1820 que el colapso de la Confederación de 1816 estaba causado por el *estado semisalvaje* de *pueblos educados por la España.* El sentimiento antiespañol se hizo más virulento aun entre los hombres del 37 (...) *Europa* en la Argentina llegó a significar el norte de Europa, la fuente de la cultura moderna (no hispánica)" (Shumway 2013: 156-157).

Si observamos este párrafo descubrimos que se caracteriza como edípico un drama donde lo hispánico configura simbólicamente la paternidad-maternidad de una América que en busca de su independencia y arremete -como Edipo- contra su propio origen.

Ahora bien, en este punto, resulta relevante recordar lo que Walter Benjamin escribe en 1926 acerca del origen:

> "El origen, aun siendo una categoría plenamente histórica, no tiene nada que ver con la génesis. Por origen no se entiende el llegar a ser de algo que ha surgido, sino lo que está en camino de ser en el devenir y en el declinar. El origen es un torbellino en el rio del devenir y entraña en su ritmo la materia de lo que está en tren de aparecer (...) Pide ser reconocido por una parte como una restauración, una restitución, y por otra como algo que de ese modo está inacabado, siempre abierto" (Benjamin 1990: 45).

La noción benjaminiana de "origen" se distingue de "génesis" para incluir el sentido dinámico de aquello "que está en camino de ser en el devenir y en el declinar"; por ello, el origen no configura un punto estático sino que funciona como "torbellino". ¿Cuáles son entonces los orígenes de la cultura argentina? Uno de ellos, el precolombino de los indios, otro,el colonialespañol y cristiano, otro el iluminista trasplantado al Virreinato, otro el neo escolástico español también trasplantado a la América virreinal, otro el romántico nacionalista -con todos los matices que pudiera incluir- y la lista continúa ante la incorporación de cada nueva identidad y de cada nuevo influjo de pensamiento. Ninguno de los orígenes es puro y sin mezcla. Todos ellos entran en movimiento y colisión.

Nos detenemos en el "español y cristiano", el cual, merced a la "utopía iluminista" implantada en el Virreinato y a la prédica antiespañola fue identificado desde 1815 con las supuestas "tinieblas de la antigüedad y del Medievo" las cuales -

como afirma Chávez- "no eran tales". "El *España centro de las tinieblas* iba a ser transferido con exacta coherencia a lo hispánico rioplatense, representado por el pueblo criollo y gaucho y por sus caudillos o jefes naturales" (Chávez 1982: 29).

Para Sarmiento todo lo americano y vernáculo resultaba bárbaro, pero Alberdi le aclara -señala Chávez- que "hay una barbarie letrada mil veces más desastrosa para la civilización verdadera, que la de todos los salvajes de América desierta"[4].

Para Fermín Chávez la fórmula iluminista y falsa "civilización o barbarie" escindió la Argentina, buscó liquidar los valores hispánicos e implantar ideales anglosajones. Se puede encontrar en el romanticismo e historicismo de J. G. Herder una refutación de la "teología iluminista" forjada por una supuesta diosa razón, a través de sus obras: "El más antiguo documento del género humano" (1774-1776), "Contribuciones a muchas aportaciones del siglo" (1774) e "Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad" (1784-1791). Concebir al progreso como "movimiento providencial", rehabilitar la Edad Media, defender las razas de color, forjar la idea de poesía popular y polemizar contra los iluministas serán, según Chávez, algunos de sus méritos (Chávez 1982: 51). Señala Herder:

> "Menos que nada puede, pues, nuestra cultura europea representar la medida de la bondad y del valor humanos universales; ella no es ninguna medida o es una falsa. Cultura europea es un concepto abstracto, un nombre (...) la cultura del género humano es otra cosa: de acuerdo al lugar y al tiempo, brota doquiera; aquí, con más riqueza y abundancia; allá, más pobre y escasamente" (Chávez 1982: 53).

Ahora bien, ¿cómo recupera Herder para la Filosofía de la Historia, la noción de Providencia, la necesidad de una renovada religión y los valores de la sociedad medieval? "Hacia 1773 Herder ha comprendido que el *eterno retorno de lo mismo* es una idea pagana, incompatible con la visión cristiana de la Historia; la religión significará,a partir de ahora, el elemento en que todo vivía y se movía, por ello implicará admiración, entusiasmo, veneración" (Contreras Peláez 2004: 20).

El romanticismo que intenta Chávez recuperar para la configuración de la identidad nacional guarda resonancias con la noción que Michael Lowyacuña respecto de la *Weltanschauung* romántica, entendida como: "una crítica o protesta

[4] Alberdi J. B. tomado del Archivo Americano (Bs. As. 30 de abril de 1845) citado por Chávez Fermín: (Chávez 1982: 32). Continúa Chávez citando a Alberdi: "la localización de la civilización en las ciudades y la barbarie en las campañas, es un error de historia y observación, y manantial de anarquía y de antipatías artificiales entre localidades que se necesitan y completan mutuamente..." (Chávez 1982: 33).

referida a aspectos sentidos como insoportables y degradantes: la cuantificación y mecanización de la vida, la reificación de las relaciones sociales, la disolución de la comunidad y el desencantamiento del mundo" (Lowy 2012) [5].

La Edad Media ofrece para Herder un saludable modelo de estado "descentralizado y corporativo" contra el paradigma de "estado contemporáneo centralista, artificial, uniformizador", ello merced al parentesco espiritual propiciado por "la *christianitas* que agrupa los reinos en una entidad supranacional"[6], sin invalidar las diferencias de cada cultura. Se vuelve necesaria así la postulación de un fin meta histórico que otorgue sentido a los acontecimientos -y no hechos- históricos y de una Providencia trascendente que no fuera reemplazada por el iluminista Progreso prometeico.

Ahora bien, regresando al contexto histórico en vísperas de la revolución americana descubrimos aspectos de *christianitas* en un peculiar liberalismo hispánico, en el decir de Francisco Colom González:

> "La codificación teológico-filosófica del pensamiento de Aristóteles llevada a cabo por Santo Tomás en el siglo XIII aportó un nuevo sustrato ideológico a los Estados dinásticos surgidos de la fragmentación del orbe medieval (...) la sociedad española del siglo XVI necesitaba conciliar la racionalidad de un estado absolutista con la afirmación de un orden ecuménico capaz de incorporar pueblos paganos a la civilización eurocristiana. Ante semejante desafío, el tomismo ofrecía una visión coherente y jerárquica del universo, un compendio teológico-filosófico de las certezas metafísicas amenazadas por la nueva ciencia empírico formal y por la difusión de las ideas protestantes" (Colom González 2008: 56-59)7.

[5] Continúa Lowy: "Su mirada nostálgica hacia le pasado no significa que sea necesariamente retrógrada: reacción y revolución son otras tantas figuras posibles de la visión romántica del mundo. Para el romanticismo revolucionario, el objetivo no es un retorno al pasado, sino un desvío por éste hacia un porvenir utópico" (Lowy 2012: 18).

[6] Cf.: "Herder abomina del Estado-mecanismo dieciochesco y sueña con una especie de Estado-organismo, democrático cuya mejor expresión histórica cree encontrarla en la Europa medieval" (Contreras Peláez 2004: 34).

[7] Agrega el autor la noción de Ley elaborada por Santo Tomás en cuestión 90, artículo 4 de Suma Teológica: "Es la ordenación de la razón al bien común promulgada por el que tiene el cuidado de la comunidad".

Proyección ético-política de "civilización o barbarie"

Ramón Eduardo Ruiz Pesce señala: "La formación de ciudadanía, la educación para la convivencia democrática, la constitución de una nación, en primer lugar, conlleva elucidar filosóficamente cuáles son las ideas e ideales que conforman las razones intelectivas y la razonabilidad afectiva para conformar una *Paideia/Politeia* (educación política) democrática" (Ruiz Pesce 2013: 1). De esta manera, expresa nuestro autor, la necesidad de forjar una educación política cuyas ideas constituyan la nación. Lo intelectivo y lo afectivo aparecen entrelazados como dimensiones solidarias. Continúa afirmando Ramón E. Ruiz Pesce:

> "La filosofía de la mismidad postula la civilización soy yo, la barbarie es el otro. La filosofía de la alteridad, en cambio, se aterroriza al descubrir que los hombres somos Caínes de nuestros hermanos (Levi); se horroriza de existir asesinando al otro (Levinas); se pasma ante la catástrofe del progreso ilustrado, que marcha raudo en tren hacia el abismo, mostrando que en ese cúmulo de ruinas de la historia, que llamamos progreso, se puede leer que "todo documento de cultura (o civilización) es al mismo tiempo un documento de barbarie", como testimonia el epitafio ante la tumba de Walter Benjamin" (Ruiz Pesce 2013: 13).

A modo de conclusión

Cuando la religión, afirma Georg Simmel, otorga "para la vida el modo fundamental decisivo" una vida nueva impacta en la totalidad de nuestra existencia. Vimos de la mano de Víctor Frankl que precisamenteen el medioevo los modos de vida más comunitarios armonizaban las esferas intelectuales y sentimentales las cuales funcionaban iluminadas por una peculiar espiritualidad. Ahora bien, concluimos preguntándonos -en este convulsionado siglo XXI- ¿podremos reconquistar modos históricos donde lo comunitario era primordial?; ¿cómo fue que arribamos a la configuración de un binomio fratricida como lo es civilización y barbarie?

Si como afirma Alexis de Tocqueville -respecto del sistema de Estados Unidos- las nociones de independencia y democracia se sustentan “en la autodisciplina individual que se despliega en un florecimiento de micro sociedades ordenadas y en la religión”; entonces para nuestra pensamiento independentista americano el rescate del origen-cristiano de las doctrinas políticas de Francisco de Vitoria o Francisco Suarez porque se tornaría terreno fértil para deconstruir la maniquea dicotomía “civilización y barbarie”. Como hijos de España somos cristianos.

Una filosofía de la mismidad que autoproclame un modelo civilizatorio postula -para sostenerse como tal- la barbarie del otro. Por el contrario, una filosofía de la alteridad -como afirma Ramón Eduardo Ruiz Pesce- posibilita que el otro sea recibido verdaderamente como mi hermano.

Bibliografía

Benjamin, W. (1990). *El origen del drama barroco alemán*. Madrid: Taurus.

Campagna, M.C. y Mason, A. (1997). *Teoría del Estado. Cuando la filosofía y la política construyen la realidad*. Buenos Aires: Biblos.

Chávez, F. (1982). *Historicismo e iluminismo en la cultura argentina*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, p. 15.

Colom González, F. (2008). A la búsqueda del liberalismo hispánico. En *Revista Solar* n° 4. Lima: pp. 56-59.

Contreras Peláez, F. (2004). *La filosofía de la historia de Johann G. Herder*. Sevilla: Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Sevilla. 2004.

Frankl, V. (1951). *Kant y la decadencia de Occidente*. Revista Cubana de Filosofía. Enero-Marzo. www.filosofia.org.

Frías Silva, H. (s/d). Alberdi y la Confederación. En *Juan Bautista Alberdi. Homenaje del Colegio de Abogados de Tucumán a dos siglos de su nacimiento*. Tucumán.

Halperín Donghi, T. (2010). *Tradición política española e ideología revolucionaria de Mayo*. Buenos Aires: Prometeo.

Löwith, K. (2007). *Historia del mundo y salvación. Los presupuestos teológicos de la Filosofía de la Historia*. Buenos Aires: Katz.

Lowy, M. (2012).*Walter Benjamin: aviso de incendio. Una lectura de las tesis "Sobre el concepto de historia"*. Buenos Aires: FCE.

Ruiz Pesce, R.E. (2013). Texto preparado para la Cátedra de Filosofía de la Historia. UNT.

Shumway, N. (2013). *La invención de la Argentina*. Buenos Aires: Emecé.

Simmel, G. (2010). *La religión. Barcelona*. Gedisa.

El Jardín Botánico como espacio institucional de ejercicio de la ciencia y educación coloniales

Wojciech Andrzej Kulesza (UFB)

José Antonio Gonsalves de Mello abre la introducción a su edición pionera de las Obras Completas de Manuel Arruda da Câmara considerando el eminente naturalista, nacido en la entonces Capitanía de Paraíba, como "modelo representativo de la generación 'ilustrada' de finales del siglo XVIII" (Gonsalves de Mello 1982: 11). Carmelita en Pernambuco, estudiante de filosofía en Coimbra, Arruda formó parte de un considerable contingente de brasileños atraídos por la Ilustración europea, especialmente la que prevalecía en la Universidad de Coimbra, reformada durante la crisis del viejo sistema colonial por el "despotismo esclarecido" del Marqués de Pombal. Hijo de la aristocracia azucarera, ciertamente con la finalidad de comprender más completamente la *physis* en acción en los ingenios y estancias brasileñas, cambiaría Portugal por la Francia para formarse en medicina en Montpellier. Actuando en el marco histórico fundamental del desarrollo intelectual bautizado en la historiografía como "Ilustración Brasileña", estos primeros hombres de ciencia, como Arruda da Câmara, no se limitaron al campo de las ciencias naturales, mas tuvieron participación también en la vida social, política, económica, educativa y cultural en esos días, siempre teniendo como telón de fondo la cuestión de la independencia de la metrópoli. Cámara trató de todo eso al escribir, viajar, sembrar, negociar, plantear políticas, dejándonos una polémica herencia de sus acciones en favor de la emancipación, el que murió seis años antes del estallido del movimiento revolucionario de 1817 en el nordeste de Brasil .

De hecho, debemos considerar esta generación (de la cual formaba parte José Bonifacio de Andrada e Silva, el futuro "Patriarca de la Independencia" brasileña), como "luso-brasileña", ya que esta era su lectura del proyecto imperial concebido inicialmente en Portugal al igual que el sistema capitalista imprimía en otros países europeos y que hoy se puede evaluar por el éxito logrado en la consolidación del imperialismo británico en el siglo XIX. La ciencia moderna, por promover el análisis y el aumento de la producción manufacturera y de este modo hacer posible

el aumento de la división del trabajo, era un componente esencial de este movimiento expansionista. Sin embargo no sólo a los avances técnicos de la Revolución Industrial en Europa concurría la ciencia, sino también para el abastecimiento de mejores y diferentes materias primas suministradas por las colonias. Cacao, tabaco, café, caucho, azúcar, yerba mate, algodón, todos productos basados en las plantaciones del Nuevo Mundo revolucionaron la economía europea, constituyendo un mercado consumidor clave para la acumulación de capital en todo el mundo. Los llamados "viajes filosóficos" de la época, tales como los realizados por el naturalista paraibano contratado por el gobierno lusitano, tenían exactamente el objetivo de encontrar nuevas fuentes de riqueza natural. Desde Pombal, agravado por el agotamiento del oro de la provincia minera y de la competición del azúcar antillano con aquel producido en Brasil, el proyecto iluminista portugués había puesto su futuro en la busca de otros recursos naturales, especialmente en su colonia más extensa, como se puede ver en la política introducida a partir de 1796 por el ministro responsable por los "Negocios Ultramarinos", Dom Rodrigo de Sousa Coutinho, Conde de Linhares, patrono y protector de Arruda da Câmara (cf. Dean 1991).

Esta política económica se refleja en la organización de las instituciones educativas como lo demuestra la creación del Seminario de Olinda en 1800, varias veces citado por los historiadores como el introductor de la enseñanza moderna de las ciencias naturales en Brasil (cf. Kulesza 1990). Se sabe que Câmara colaboró indirectamente con esta escuela a través de su relación con el obispo Azeredo Coutinho, otro notable representante de la generación ilustrada brasileña, y también con otros maestros, especialmente con el padre João Ribeiro Montenegro, mártir del movimiento de 1817 y su compañero de estudios de botánica en las excursiones científicas en las cuales era encargado de hacer los dibujos que acompañaban la descripción de los especímenes de plantas y animales observados. La coincidencia espacial y temporal de la carta de creación del Jardín d' El Rey en 1798, con la redacción de los estatutos del Seminario por Azeredo Coutinho todavía en Portugal, uno y otro de estos establecimientos destinados a funcionar en Olinda, revela la complicidad de las acciones científicas y educativas del gobierno ilustrado, certificada en la práctica por la contigüidad de los espacios en el que se han instalado estas dos instituciones (cf. Almeida et al 2006). Los resultados de esta política, en este caso, fueron expresivos, presentando claramente su preocupación

por los aspectos económicos de la producción agrícola y mineral. El uso de las ciencias naturales en la agricultura, sobre todo en lo que se refiere a la fertilización del suelo, máquinas para descarozar el algodón, el embalaje del azúcar refinado, y en especial, la pesquisa sobre los diversos "vegetales que dan paños", ejemplifican la utilidad inmediata de las investigaciones promovidas. Por otra parte, también se ha acreditado el trabajo pionero de Câmara la utilización del sisal (*agavaceae*), de la carnauba (*palmaceae*) y del caroá (*bromeliaceae*). Basta deshacerse del eurocentrismo dominante en la historia de la ciencia hasta la década de 1970 del siglo pasado (Figueirôa 1997), para reconocer la incuestionable contribución de Câmara a la formación de la botánica y en menor grado, de la zoología, como ciencias autónomas y destacadas de la historia natural en el siglo XIX.

Frente al debate económico en Portugal entre los fisiócratas y liberales que intentan superar las limitaciones del mercantilismo en crisis en la segunda mitad del siglo XVIII en Portugal, Arruda da Câmara no podía hacer otra elección. Entre una política que se caracteriza por la mejora de la producción agrícola y mineral mediante la intervención del Estado y una que prioriza la industria manufacturera y la economía del *laissez-faire*, el naturalista claramente optó por la exploración y aprovechamiento de los recursos naturales. Su condición terrateniente facilitó la apropiación de las ideas fisiócratas de su profesor de botánica, Domingos Vandelli, mentor en la reformada Universidad de Coimbra de la enseñanza e investigación en ciencias de la naturaleza (cf. Prestes 2000). A su vez, su convivencia en Francia con el empirismo radical de Condillac, de quien empezó a traducir la *Lógica* al portugués, lo ha convencido de la absoluta necesidad de la experimentación para hacer avanzar el conocimiento. Tal como escribió al gobernador de Paraíba, pidiendo disculpas por la imposibilidad de evaluar la utilidad de ciertas plantas para la fabricación de papel antes de que hagan pruebas prácticas: "Estoy convencido de que esos asuntos en los que solo la experiencia puede decidir, es pérdida de tiempo lo que se gasta en fantasear teorías, queriendo regular la naturaleza por nuestra voluntad, como hacen en el gabinete muchos soñadores" (Mello 1982: 35). Fue con esta mentalidad y esta convicción que Câmara regresó a Pernambuco en 1792, para dedicarse a la agricultura y la ganadería en sus propiedades donde sería reclutado como naturalista al servicio de la corona portuguesa por el Conde de Linhares, que asumió el cargo de secretario de la Marina y Ultramar en 1796 luego de conseguir el apoyo de las élites coloniales para

sus proyectos. Vislumbrando en la colonia el futuro de la nación portuguesa (hasta el punto de proponer la transferencia del reino a Brasil mucho antes de la venida del futuro rey Don Juan VI en 1808 y la consiguiente elevación de Brasil al Reino Unido con Portugal), Don Rodrigo podía contar con su trabajo como naturalista y también como colaborador de su ambicioso proyecto editorial de la publicación de obras útiles para los agricultores. Vasallo fiel de una Corte distante, la participación de Arruda da Câmara permitió incluso que dedicatorias de sus publicaciones fuesen cambiadas para mejor alabanza al príncipe regente Don Juan, para afirmar así la política de Don Rodrigo en la Corte portuguesa (cf. DeNipoti y Pereira 2013).

Familiarizado con la rutina de la Real Academia de las Ciencias, como su miembro académico desde 1793, Câmara estaba perfectamente insertado en el circuito de información científica que entonces se establecía internacional-mente, citando en sus publicaciones diversos autores extranjeros (cf. Kury 2004). Su tirocinio en el Jardín Botánico de la Universidad de Coimbra capitaneado por Vandelli, con su enfoque centrado en la aplicación de los estudios hechos en el Jardín en la agricultura, junto con su experiencia con las plantas medicinales del Jardín de la Universidad de Montpellier, le llevó a proponer la creación de tales instituciones en las “principales provincias de Brasil” en una libreta dedicada al Príncipe Regente y publicada por la Imprenta Real de Río de Janeiro en 1810 (cf. Câmara 1982). Dividido en dos partes, una teórica en la que se aboga por la necesidad de estas instituciones y otra práctica, donde relaciona un centenar de “plantas útiles que merecen ser trasplantadas y cultivadas” de todos los continentes, exponiendo los motivos de por qué hay que incluirlas en los huertos en Brasil. Podemos considerar este trabajo como un programa de investigación, un plan de trabajo que se hubiera desarrollado por él en Olinda, si no fuera su enfermedad y muerte prematura en el año siguiente a su publicación. Para Arruda da Camara, el establecimiento de un jardín en Olinda respondería a una demanda científica de proporcionar una base institucional para la realización de experimentos y observaciones botánicas con miras a su publicación y también una demanda fisiócrata, ya que permitiría la demostración pública de viabilidad del cultivo de plantas exóticas, así como la exposición de nuevas técnicas agronómicas para mejorar las culturas nativas. En cierto sentido, el Jardín Botánico anticipó el laboratorio científico de la biología moderna y los institutos agronómicos de las sociedades basadas en economías agrícolas, asimismo el hecho de no haber

cumplido este papel en ese momento en Brasil se debe a que "no fueron acompañados por transformaciones profundas y anchas en las esferas de la administración, la sociabilidad, las instituciones, la economía y la cultura" (Kury 2004: 125).

La posición geográfica de Brasil jugaba un papel decisivo en la propuesta de Arruda da Câmara, ya que según él "los países ubicados entre los trópicos parecen ser los destinados por la naturaleza para la vivienda de los hombres". De hecho, continúa, "la naturaleza dio pocos frutos propios a Europa, la mayoría de los que se cultivan allí vino de otros países comúnmente ubicados entre los trópicos o sus arrabales" (Câmara 1982: 198). Ya en su tesis defendida en Montpellier, Câmara, basado en la proximidad de la temperatura del cuerpo humano y del ambiente, sostuvo que "la patria natural de los hombres queda entre los trópicos", reforzando así la posición de Linneo contra el eurocentrismo propalado por Buffon (cf. Almeida y Magalhães 1997: 447). No obstante la política colonial portuguesa que prohibió el trasplante de las especies de Asia y promovió la extirpación de las plantas importadas anteriormente en Brasil, Câmara demuestra la viabilidad del trasplante, señalando algunos ejemplos bien sucedidos de adaptación, como del jengibre que resistió "al refugiarse en el seno de la tierra" (Câmara 1982: 199). Esta ventaja comparativa de carácter geográfico debería ser explorada por Portugal y como su príncipe regente "siempre miró a la agricultura como la principal fuente de riqueza y prosperidad de su reino", sería natural también su promoción en el Principado de Brasil que "es más extenso que el conjunto de Europa, es fértil y capaz de toda la producción" (Câmara 1982: 199). Es en este punto de su discurso que se expone todo su credo fisiócrata:

> "El reino de las plantas es, sin duda, la más fructífera, menos laboriosa y más rápida fuente de la riqueza de una nación, y un gran cuidado en la promoción de esta fuente de la felicidad pública será poco, en vista de la inmensa ventaja de que se puede extraer de ello. De las plantas es que se extraen los medios de vida de los hombres, sus vestidos y adornos, los regalos de la vida, los remedios de las enfermedades, la materia prima de las Artes; por lo tanto, la Agricultura es la verdadera madre de las Artes, Comercio y Navegación" (Câmara 1982: 199).

Es interesante que la inclusión por Câmara de la navegación como hija de la agricultura remite su discurso a los proyectos marítimos portugueses exitosos de llegar al Oriente por el Atlántico en busca de especias, incorporando así la idea del poderoso imperio portugués de los siglos XV y XVI, ahora transmutada en imperio luso-brasileño.

Después de criticar los métodos de trasplante de las plantas hasta aquel tiempo probados o propuestos, Câmara muestra la ventaja de establecer Jardines o *Hortos* para este fin, no sólo por su capacidad para producir semillas y mudas adecuadas, sino también como un medio de superar la "ignorancia" que reinaba en la Colonia. Aquí vemos el propósito "pedagógico" (Aguiar 2011) de la creación de los jardines que servirían para introducir los "principios de la agricultura", entre los colonos. Sin embargo, para el éxito de tal empresa, Câmara impone dos condiciones muy importantes que se deben cumplir. En primer lugar, su localización debe incluir "llanuras de inundación, más o menos húmedas, greda, areísca, altos en exposición al viento y al sol, y será aún más necesario que por el jardín pase un arroyo o corriente fuerte, para regar las plantas con facilidad" (Câmara 1982: 203). Como ya se ha observado (cf. Meunier y Silva 2009: 67), esta descripción detallada sugiere que Câmara tuvo en mente un sitio cercano del Seminario de Olinda donde sería finalmente instalado el Jardín en 1811, lo que refuerza nuestro argumento de que proyectaba el jardín en Pernambuco para su propio uso. Además, Câmara también describe quién debe ser el "inspector" del jardín: alguien "instruido en los principios de la agricultura, y será mucho mejor, si tiene la ciencia de la botánica y sabe dibujar, describir y diseñar nuevas y raras especies de plantas que se crean en su jardín", describiendo a seguir en detalle sus obligaciones (cf. Câmara 1982: 203). Aparte de cuidar de la administración del jardín, el inspector también debía vagar con regularidad por los alrededores "haciendo herborizaciones para recoger las semillas de plantas útiles o agradables" en busca de "conocer sus nombres vulgares y préstamos, haciendo de todo memoria", y también de mantener correspondencia con otros jardines de la misma especie, como se pude ver funciones propias de un "naturalista viajero" como él (Câmara 1982:203-204).

Al concluir su discurso, Câmara trata de demostrar la viabilidad de su propuesta y, considerando que el establecimiento de estos *Hortos* no es sólo "para tener una plaza agradable y desarrollar la Botánica", sugiere cultivar en ellos las "plantas que le traigan más beneficios", tales como especias y plantas medicinales,

aliviando así su mantenimiento por parte del Estado (cf. Câmara 1982: 204). Incluso, "los primeros gastos necesarios que se requiere que el Estado forme para criar estas instituciones" no presumen ningún obstáculo para la implementación de su propuesta, ya que "en pocos años será ampliamente compensado" (Câmara 1982: 204). Poniendo de relieve el potencial de la creación de estos jardines para la economía del Estado, sea por los derechos de aduana para los productos agrícolas exportados, sea por el beneficio inmediato derivado del consumo local, Câmara acaricia los partidarios de la formación del gran imperio para mejor promover su propuesta:

> "Pienso que de esta manera veremos en breve el Brasil más enriquecido e independiente de otras partes del mundo con respecto a las producciones que la naturaleza esparció en todas ellas: ajuntemos y apropiemos ellas; y si a esto se une también la industria manufacturera, al menos lo suficiente para nuestro consumo (que es lo que realmente esperamos de nuestro sabio Ministerio), qué Imperio existirá en el mundo como este?" (Câmara 1982: 204).

Rompiendo con la visión puramente mercantilista de la explotación de la riqueza colonial, Câmara, al apoyar la producción manufacturera en Brasil, prohibida hasta el traslado de la Corte portuguesa a Río de Janeiro en 1808, extiende su credo fisiócrata al abrazar, aunque secundariamente, también la producción industrial. En el intenso debate económico en Portugal en el siglo XVIII en torno a la función del Estado en el desarrollo de la producción manufacturera (cf. Menezes y Costa 2012), Câmara, confinando la producción industrial en Brasil sólo al mercado interno, expresa en los albores del siglo XIX la "vocación agrícola" del país, representación dominante en el siglo siguiente y todavía muy difundida en la sociedad brasileña.

Analizando el comportamiento de estos "hombres de ciencia de la Ilustración Luso - Americana", según Câmara, para el desarrollo de la ciencia en Brasil, Kury dice que el "deseo de integración en la República de las Letras y el diseño de un campo científico auto justificado, perceptible desde las últimas décadas del siglo XVIII en los círculos de la *elite* luso-brasileña, tuvieron un alcance limitado" (Kury 2004: 124). Teniendo en cuenta que ella considera la formación de un campo científico auto legitimado como "un corolario de las Luces europeas", Kury cree que

los obstáculos encontrados en la experiencia de estos primeros científicos hizo que comprendiesen "que no bastaba conocer las ciencias europeas y que era necesario restablecer el sentido mismo del conocimiento" (Kury 2004: 125), para constituir un campo científico en América. Por lo tanto, los conocimientos obtenidos por los naturalistas en la metrópoli engendran nuevos significados en la colonia, alimentando así el circuito de información que entonces se establecía en el plano internacional teniendo en vista los avances de la ciencia. Lejos de ser una mera repetición de la historia natural practicada en la Universidad de Coimbra en el territorio colonial portugués, la propuesta organizada por Arruda da Câmara trataba de abordar los desafíos económicos, sociales y científicos que planteaba la crisis del sistema colonial, hecho que ilustra ejemplarmente la vía de doble sentido establecida en la transferencia de saberes entre metrópoli y colonia. De todos modos, no hay duda acerca de la influencia del Jardín Botánico de Olinda en la agricultura: es el responsable de la introducción de especies importantes como la caña de Cayena y el pasto de Angola, de la proliferación de frutas nativas como el zapote y la mangaba, el huerto ha tenido un "lugar destacado en el escenario económico del nordeste en las primeras cinco décadas del ochocientos" (Almeida et al 2006: 410). Estos autores también destacan su importancia para la enseñanza de las ciencias, afirmando que "a partir de 1829 el Jardín de Olinda se convirtió en sede de las clases de botánica y agricultura, y incluso estas clases fueran pioneras en la enseñanza de la botánica en Pernambuco" (Almeida et al 2006: 403). El reconocimiento de la obra de Arruda da Câmara se puede evaluar por la utilización de su nombre para bautizar dos jardines públicos en Brasil, uno en Paraíba y otro en Río de Janeiro. La amplia gama de actividades en el campo de la ecología llevadas a cabo en estos parques nos debe hacer recordar la pionera atención dada por Câmara a la preservación del medio ambiente, aunque él pensaba en términos de la preservación de especies individuales y no del medio ambiente en su conjunto (cf. Prestes 2000).

Bibliografía

Aguiar, J.O. (2011). A botânica como missão pedagógica: Manuel Arruda da Câmara e a peculiaridade de suas interpretações sobre as espécies brasileiras (1752-1811). En *Clio*. 29(1).

http://www.revista.ufpe.br/revistaclio/index.php/revista/article/viewFile/169/114

Almeida, A. Vasconcelos de et al (2006). Aspectos histórico-ecológicos do Horto d'El Rey de Olinda, Pernambuco. En *Mneme – Revista de Humanidades*. Caicó: 7 (19), pp. 388-413, http://www.seol.com.br

Almeida, A. Vasconcelos e Magalhães, Francisco de Oliveira (1997). As disquisitiones do naturalista Arruda da Câmara (1752-1811) e as relações entre a química e a fisiologia no final do Século das Luzes. En *Química Nova*. 20 (4), pp. 445-451.

Câmara, M. A. da (1982). Discurso sobre a utilidade da instituição de jardins nas principais províncias do Brasil. En Gonsalves de Mello, J. A. (Ed.), *Manuel Arruda da Câmara. Obras Reunidas.* Recife: Fundação de Cultura Cidade do Recife, pp.195-227.

Dean, W. (1991). A Botânica e a Política Imperial: a introdução e a domesticação de plantas no Brasil. En *Estudos Históricos*. 4 (8), pp. 216-228.

De Nipoti, C. y Pereira, M. R. de Mello (2013). Sobre livros e dedicatórias: D. João e a Casa Literária do Arco do Cego (1799-1801). En *História Unisinos*. 17 (3), pp. 257-271.

Figueirôa, S. (1997). *As Ciências Geológicas no Brasil: uma história social e institucional (1875 - 1934)*. São Paulo: Hucitec.

Kulesza, W. A. (1990). O trânsito das Luzes ao final do século XVIII: o caso do Seminário de Olinda. En *Ciência e Cultura*. 42 (12), pp. 1045-1459.

Kury, L. (2004). Homens de ciência no Brasil: impérios coloniais e circulação de informações (1780-1810). En *História, Ciências, Saúde – Manguinhos*. 11 (suplemento), pp. 109-29.

Mello, J. A. Gonsalves de (1982). *Manuel Arruda da Câmara. Obras Reunidas.* Recife: Fundação de Cultura Cidade do Recife.

Menezes, S. L. e Costa, C. J. da (2012). Considerações em torno de uma verdade historiográfica: o Tratado de Methuen, a destruição da produção manufatureira em Portugal, e o ouro do Brasil. En *Acta Scientiarum. Education*. Maringá: 34 (2), pp.199-209.

Meunier, I. M. J. e Silva, H. C. Gomes da (2009). Horto d'El Rey de Olinda, Pernambuco: história, estado atual e potencialidades da cobertura vegetal de uma área verde urbana (quase) esquecida. En *REVSBAU*. Piracicaba/SP: 4(2), pp. 62-81.

Prestes, M. E. Brzezinski (2000). *A investigação da natureza no Brasil colônia*. São Paulo: Annablume.

El viaje de la razón: la influencia del pensamiento ilustrado en la formación de la Biblioteca Nacional de Chile

Francisca Leiva Infante (UCCh)

Los movimientos iniciados en Hispanoamérica tras los sucesos ocurridos en la península en 1810, fueron el comienzo del proceso de cambios que llevaría, más temprano que tarde, al desprendimiento del dominio monárquico. Las consecuencias inherentes a estos cambios apuntaron a hacer tabula rasa con respecto al régimen colonial, buscando generar una administración autónoma, marcada por el surgimiento de instituciones de carácter republicano y nacional, entre ellas, la aparición de espacios dedicados a las letras, las artes y las ciencias, materializado en establecimientos como la Biblioteca Nacional, que para el caso de Chile, a diferencia de otras realidades dentro del mismo continente, fue la primera vez en la que se instituía un lugar de estas características, en cuyo documento fundacional fue presentado bajo el planteamiento de que el primer paso que debían dar los pueblos para ser sabios, era proporcionarse grandes bibliotecas[1].

Sin embargo, esta aspiración de generar un quiebre radical con el período anterior y formar una nueva institucionalidad, y de manera consecuente, una nueva identidad, no podía omitir las evidentes continuidades que persistían tras el avance de los movimientos independentistas, manifestada sobre todo en los aspectos administrativos que los nuevos estados americanos, en mayor o menor medida, replicaban bajo la nueva lógica de territorios independientes.

En el caso de la Biblioteca Nacional de Chile, fundada el 19 de agosto de 1813, pese a tratarse, como ya se mencionó, de un establecimiento inaugurado posteriormente al inicio de los movimientos de emancipación, en su formación se podían distinguir elementos que daban cuenta de la influencia de factores externos y la presencia de algunas ideas que indudablemente provenían del siglo anterior.

De esta forma, considerando la idea de un establecimiento republicano, pero con marcadas continuidades con el período anterior, el presente trabajo se concentra en quienes fueron los principales gestores del proyecto de formación del

[1] En *El Monitor Araucano*, Jueves, 19 de Agosto de 1813.

establecimiento que pretendía conservar el acervo bibliográfico nacional, hombres que denominaremos como "criollos ilustrados", personajes que fueron fundamentales, tanto dentro de esta iniciativa, como de varios de los proyectos republicanos de las primeras dos décadas del siglo XIX.

La influencia del pensamiento ilustrado, que se menciona en el titulo de este trabajo, la vamos a entender a través de estos hombres, que utilizando el término acuñado por Robert Darnton[2], hicieron de intermediarios entre las ideas que se estaban propagando en gran parte de Europa y la realidad americana; influencia que para el caso de la Biblioteca Nacional fue ejercida por medio de dos formas: ideológicamente a partir del cambio de mentalidad de quienes tuvieron contacto con estas ideas, y la influencia más práctica o concreta, a través de los libros que poco a poco se hicieron parte de los anaqueles de este establecimiento de carácter republicano y nacional.

Lo primero que debemos señalar, como es bien sabido, es el limitado acceso de los territorios coloniales al desarrollo cultural que se estaba produciendo en Europa, especialmente Chile, lugar que además de estar geográficamente más distanciado de la península y delimitado por sus barreras naturales, no había alcanzado a formar grandes espacios o instancias para la discusión y desarrollo de nuevas concepciones culturales o educacionales, la gran institución dedicada a la instrucción fue la Real Universidad de San Felipe, fundada a mediados del siglo XVIII, y originada a partir de la idea de dos obispos, Antonio de San Miguel y Juan Pérez de Espinoza, quienes solicitaron la formación de este establecimiento para complementar los cinco conventos que existían hasta ese entonces (cf. Medina 1928: 2). De esta forma, la institución educacional surgió al alero de los establecimientos religiosos, la que si bien no pretendía instruir sólo en materias teológicas, seguía siendo estas sus principales fundamentos. Por tal razón, muchos de los criollos, que más tarde serían parte del grupo de "criollos ilustrados" debieron desplazarse para iniciar un proceso de formación como hombres de letras, críticos y futuros gestores de las iniciativas republicanas de la primera mitad del siglo XIX.

Para este fin, de los varios nombres que surgen de este período, nos concentraremos en dos claros ejemplos que dan cuenta de la realidad a la cual nos estamos refiriendo. El primero de ellos es Manuel de Salas, quien fue nombrado en 1818 por Bernardo O'Higgins como el primer Director de la Biblioteca Nacional (cf.

[2] Término utilizado por Robert Darnton en el artículo "Los intermediarios olvidados de la lectura" del libro *El beso de Lamourette. Reflexiones sobre la historia cultural* (cf. Darnton 2010).

O'Higgins 1942: 138), reconocimiento dado por la destacada gestión que cumplió en la formación de este establecimiento y por sus incansables esfuerzos para su consolidación.

Manuel de Salas debió trasladarse desde muy niño por razones del puesto político de su padre, José Perfecto de Salas, quien como asesor del Virrey Manuel de Amat i Juniet, fue trasladado a Lima, esta ciudad, a diferencia de Santiago, había alcanzado un nivel más alto en cuanto a su urbanización y a las instituciones que habían sido fundadas en el centro del capital virreinal, entre ellas la Real Universidad de San Marcos, de la cual Manuel de Salas obtuvo en 1773 el grado de bachiller. Si bien es cierto, la Universidad de San Marcos no se aproximaba al nivel de sus pares europeas, de igual modo había formado los espacios suficientes para generar mayores discusiones críticas y cátedras que incluían temáticas alejadas de las dictadas en Santiago.

Este fue un primer acercamiento para Manuel de Salas, que sin embargo, distaba mucho de lo que se estaba discutiendo en Europa, realidad a la cual pocos años más tarde tendría acceso directo, al trasladarse a la península para conocer *in situ* aquel contexto al cual solo había tenido acceso mediante la lectura. Sin embargo, con respecto a esto, es necesario hacer una aclaración, pues no podemos considerar a la Ilustración como un fenómeno uniforme, ya que el pensamiento inglés o el francés, distaban de las ideas que proliferaban en España, por lo tanto un primer intermediario de la Ilustración para los criollos americanos fue la metrópolis. No necesariamente decimos que la Ilustración española respondía únicamente al concepto acuñado por Paul Hazard de "cristianismo ilustrado" (cf. Hazard 1991), sin embargo, es innegable que la presencia de instituciones como la Inquisición coartaba la posibilidad de desarrollar estas ideas a la par con lo que ocurría en Inglaterra y sobre todo Francia. Si bien había una intención de renovar el sistema de ideas y valores, la secularización siempre fue un conflicto por el choque con la Iglesia Católica.

Volviendo a los ejemplos de los criollos americanos partícipes en la formación de la Biblioteca Nacional, nos encontramos con quien siempre es mencionado dentro de los criollos ilustrados más activos en el período de transición del siglo XVIII al XIX: José Antonio de Rojas, quien fue nombrado como uno de los encargados de recoger y recibir los donativos de libros de la capital, tras el decreto de formación de la Biblioteca Nacional del 19 de agosto de 1813[3].

[3] En *El Monitor Araucano*, Jueves, 19 de Agosto de 1813.

Rojas se trasladó a España en 1772, entre otras razones, para conseguir la dispensa que le permitiera contraer matrimonio con Mercedes de Salas, hermana del ya mencionado Manuel de Salas. Su estadía de seis años en el viejo continente, lo hizo enfrentarse a dos realidades distintas dentro de un mismo territorio: por una parte debió lidiar con burocracias que hicieron imposible el cumplimiento de gran parte de las misiones que le habían sido encomendadas, logrando casi únicamente la dispensa para el casamiento; sin embargo, una segunda España se mostraba renovada, distante de la imagen que se podía tener desde América, abriendo un mundo de nuevas posibilidades que Rojas no dejó pasar.

La evidencia de la experiencia de José Antonio de Rojas la encontramos en el gran número de cartas que envío, entre otros, al propio Manuel de Salas. Sus relatos reconstruyen el encuentro entre el criollo y este nuevo escenario que cautivó sus intereses, sobre todo por aquellos textos de los que se hizo un ávido lector, señalando en una de sus epístolas que la lectura excesiva era el mejor defecto que se le podía echar en cara a un hombre (cf. Amunátegui 1911: 7). Según su correspondencia, la primera lectura a la cual tuvo acceso fue el *Teatro Crítico Universal* de Jerónimo Benito Feijóo, obra que buscaba reflejar varios aspectos de la sociedad, tratando desde las ciencias hasta la literatura, y que para Rojas fue la puerta de entrada hacia la materialización del movimiento ilustrado. En sus diversos relatos va dando cuenta de la gran cantidad de libros que fue adquiriendo y de las gestiones que debía realizar para poder dar con textos de difícil circulación en territorios dominados por la inquisición. Es así como hizo traer libros desde San Petersburgo, se contactó con aquellos autores que más capturaron su interés, consiguió dispensas papales, y un sinfín de operaciones para lograr obtener los libros y luego cumplir el fin último de remitirlos a Chile. Pero además de estas gestiones, José Antonio de Rojas fue imbuyéndose de estas nuevas formas de pensar, que más temprano que tarde lo llevaron a cuestionarse sobre el estado de las cosas, sobre todo el atraso de América en cuanto a materias que consideraba de suma importancia, como la secularización del conocimiento y el reformismo social. No sólo esto, también la España que se mostraba más abierta, con una administración reformadora, hacía que criollos como José Antonio de Rojas sintieran que si la iniciativa no venía directamente desde la metrópolis, les correspondería a ellos como criollos, tomar las decisiones para cambiar el estado de las cosas. Quizás estas ideas estuvieron tras las dos veces en Rojas, luego de su regreso a Chile, fue acusado de conspiración contra la corona.

Pero el papel de Antonio de Rojas en las iniciativas republicanas de las primeras dos décadas del siglo XIX no sólo tuvo que ver con la transmisión de ideas desde el Viejo Mundo, también tuvo una importante participación en la segunda forma de influencia que mencionamos en un comienzo: los aportes concretos de la Ilustración a la formación de la Biblioteca Nacional.

Tal como señala Miguel Luis Amunátegui en su *Crónica de 1810*, Rojas fue el primero que hizo venir a Chile la *Enciclopedia* de Diderot, las obras de Rousseau, las de Montesquieu, las de Helvecio, las de Robertson (cf. Amunátegui 1911: 48), y muchas otras, obras que además de pasar a ser parte de los estantes de la Biblioteca Nacional, fueron difundidas entre los círculos de criollos letrados, siendo su lectura una primera aproximación hacia la realidad europea.

Ahora bien, con respecto a estas lecturas, y las bibliotecas privadas que precedieron a la Nacional, no podemos asumir que la existencia de cierta cantidad de obras garantizaba que todas fueran leídas por sus dueños, sin embargo estos datos nos sirven de antecedentes como una aproximación a la posible difusión de las ideas ilustradas, sobre todo entre la elite santiaguina.

La mayor parte de las lecturas a las cuales pudieron tener acceso, vinieron a América por medio de la utilización de mecanismos como los implementados por José Antonio de Rojas: ejecutando todo tipo de maniobras para evadir las restricciones monárquicas. Con respecto a esto, decía en 1775 a su agente en Paris "señalo al margen con una cruz los que son prohibidos por la santa inquisición para que usted no los incluya en el cajón que vaya a Cádiz, porque éste ha de sufrir en aquel puerto un prolijo y escrupuloso escrutinio, en que ciertamente lo pasarían muy mal aquellos pobres libros" (cf. Amunátegui 1911: 44), este tipo de cuidados y precauciones eran parte del protocolo mínimo que debían ejercer para tener cierta garantía de que sus encargos llegarían a puerto, suerte que para su desgracia, muchos no tuvieron. Sin embargo, pese a las grandes dificultades, ya sea las fuertes restricciones o las complejidades propias del traslado de las cajas con ejemplares, las pesquisas documentales demuestran la efectividad de estos mecanismos, ya que un número no menor logró sortear las dificultades, llegar a su destino, y finalmente, ya sea por donaciones o compras, pasar a ser parte de las colecciones de la Biblioteca Nacional.

La formación de las bibliotecas personales fue fundamental para el período inicial de los establecimientos letrados del proceso independentista. Principalmente por el llamado que se hizo, en una primera instancia, a la donación de ejemplares

que contribuyesen a la mejora de las condiciones para servir a los ciudadanos y a la nación, señalando en la proclama fundacional de este establecimiento que con sus oblaciones podrían decir "He aquí la parte con que contribuyo a la opinión y a la felicidad presente y futura de mi país"[4].

Entre las bibliotecas privadas que precedieron a la Nacional hubo algunas que alcanzaron mayor notoriedad, entre ellas, la del obispo de Santiago, don Miguel de Alday y Aspée, quien era poseedor de 1.095 volúmenes, seguido por el también prelado Francisco José de Marán, quien para 1780 poseía 997 ejemplares. Esta lista no solo incluía a religiosos, ya que figuraban también juristas como Santiago de Tordesillas, dueño de 196 títulos y José Valeriano de Ahumada, con una importante biblioteca de 1.499 libros. En una estadística general, en el periodo de 1790 a 1830, según registros de inventarios de bienes, bibliotecas, testamentos, etc., había en Santiago alrededor de 24.000 libros (cf. Cruz 1989: 107-213). Ahora bien, no podemos asumir que de este total de lecturas, o todas pasaron a la Biblioteca Nacional o todas correspondían a obras ilustradas, sin ir más lejos, de estos 24.000 ejemplares, solo alrededor de 400 correspondían a textos exclusivamente de Ilustración, porcentaje menor, pero de igual forma importante por los efectos que este tipo de lectura provocaba.

Debemos mencionar, además, a la biblioteca de la Real Universidad de San Felipe como uno de los antecedentes directos de la Biblioteca Nacional. Si bien es cierto, el acceso a este lugar era restringido, siendo de uso exclusivo para quienes eran parte de este establecimiento educacional, fueron precisamente los "criollos ilustrados" quienes recibieron parte de su formación en esta institución, siendo a pesar de las restricciones, un espacio en el cual se podían discutir temas de interés para este grupo de letrados, sobre todo cuando las circunstancias así lo permitían. Tal como ocurrió a finales de la década de 1770, ocasión en la que Antonio Berney, un profesor francés, dictó la cátedra de matemáticas (cf. Guerra 2013: 58-59), lo que además de causar revuelo entre quienes se oponían a una decisión de este tipo, debió tener otro tipo de consecuencias, ya que es muy probable que de forma más o menos intencional, infundiera parte del pensamiento ilustrado en sus alumnos. Habría que agregar que este personaje, junto a José Antonio de Rojas, estuvo acusado de conspiración contra la corona en los últimos años del siglo XVIII.

Pero volviendo a la biblioteca de la Universidad, esta también debe ser considerada como un antecedente directo de la Biblioteca Nacional, ya que fue

[4] En *El Monitor Araucano*, Jueves, 19 de Agosto de 1813.

precisamente ahí el lugar en donde se estableció esta nueva institución republicana, hasta la década de 1820, cuando fue ubicada en un lugar de uso exclusivo para su funcionamiento. De esta manera, las obras que eran parte de la Universidad se transformaron en los ejemplares que dieron forma al nuevo establecimiento; lo que fue complementado, como ya se mencionó, con las donaciones que respondieron al llamado a que cada ciudadano fuera parte de esta nueva iniciativa. Llamado que fue acogido precisamente por aquel grupo de criollos que habían accedido a un número mayor y más variado de volúmenes. Así, se puede ver al revisar las listas de donaciones que fueron apareciendo en el periódico oficial, *El Monitor Araucano*, nombres como José Gregorio Argomedo, Joaquín Egaña, entre varios otros, que entregaban parte de sus colecciones personales para contribuir a esta causa entendida como una obligación patriótica.

La influencia del pensamiento ilustrado en la formación de la Biblioteca Nacional, fue canalizada a través de varios mecanismos, como se mencionó, los viajes de los criollos que luego formarían el grupo de letrados que encabezarían los proyectos republicanos, y el envío de textos prohibidos fueron dos formas mediante las cuales las ideas que dominaban los debates europeos, fueron trasladadas, reflexionadas y materializadas en las diversas iniciativas surgidas tras los primeros movimientos independentistas.

Sin embargo, esta influencia traspasó este momento fundacional y se instaló en la mayor parte de los discursos dedicados a ponderar a la Biblioteca como un establecimiento que daría solidez al proyecto republicano nacional. Las ideas ilustradas pasaron a ser parte de los recursos retóricos utilizados durante al menos la primera década de su existencia. Referencias tales como el llamado a contribuir a la felicidad de los pueblos, hecho en 1813, o las reiteradas menciones tras el periodo de la Reconquista, en las que se mencionaba a la Ilustración como el elemento que garantizaría el progreso de la nación, como lo señalado por José de San Martín, en septiembre de 1817, quien tras donar diez mil pesos para la formación de dicho establecimiento, señaló la importancia de este espacio para el progreso de las letras y los hombres libres[5]. Referencias que durante este periodo abundan, y que dan cuenta de la presencia de ideas ilustradas en las bases que cimentaron la formación de la Biblioteca Nacional de Chile.

[5] *Viva la Patria, Gazeta del Rey*, Núm. 5, Santiago, 26 de marzo 1817.

Bibliografía

El Monitor Araucano, 1813.

Viva la Patria. *La Gazeta del Rey*, 1817.

Amunátegui, M. (1911). *La crónica de 1810*. Santiago: Imprenta Barcelona.

Cruz, I. (1989). La cultura escrita en Chile 1650-1820. Libros y Bibliotecas. En *Historia* 24, pp. 107-213.

Darnton, R. (2010). *El beso de Lamourette. Reflexiones sobre la historia cultural.* Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Guerra, A. (2013). *Pensar como no se debe: Las ideas en crisis. Conspiradores e ilustrados en Santiago de Chile (1780-1810).* Santiago: Ed. Universidad de Valparaíso.

Medina, J. (1928). *Historia de la Real Universidad de San Felipe de Santiago.* Imp. y Lit. Universo.

O´Higgins, B. (1942). *Archivo de don Bernardo O'Higgins. Tomo XI.* Santiago: Nascimento.

Hazard, P. (1991). *El pensamiento europeo en el siglo XVIII.* Madrid: Alianza.

E pluribus unum: Las influencias ilustradas en el debate entre centralismo y federalismo en la historiografía de Antonio Nariño

William Fernando Londoño Echeverri (Investigador independiente)

I

El objetivo de este escrito es realzar las influencias ilustradas que estuvieron presentes en la vida y obra de Antonio Nariño[1], en especial aquellas que delinearon una fuerte tendencia en su obra política y literaria por el liberalismo moral y político. El interés de resaltar esta dimensión de la obra de Antonio Nariño radica en la necesidad de comprender ciertos aspectos cuya revisión historiográfica hasta el momento aporta más a la confusión que a la claridad con respecto a su papel en la constitución de la nación colombiana. Nariño, de acuerdo a los registros de sus actuaciones políticas y administrativas en la primera república o "patria boba" (1810-1814), se ha graduado de centralista acérrimo y en consecuencia -falsa consecuencia, por supuesto- fue partícipe de las ideas y la historia de aquellos que ideológicamente han sustentado el modelo centralista. La revisión del personaje histórico se amerita en tanto posibilita desvelar al héroe ilustrado, al hombre político prudente, mezcla de sabio de la antigüedad y de estadista moderno.

La consigna y emblema de su pensamiento político parece estar gravado en la locución latina *E Pluribus Unum*, la unidad de lo plural, tanto en su obra escrita -como fabulista, polemista y periodista[2]- como en su pensamiento político. Políticamente esto significó tanto para los ilustrados ingleses, como para Nariño, la adhesión al modelo federalista en lo que respecta a la administración del territorio. *Pluribus Unum*, consigna prima del federalismo liberal de los Estados Unidos, fue el encabezado con que iba coronado cada una de las entregas de su periódico "La Bagatela" de 1811, en el cual se tratan asuntos políticos -todos escritos por el mismo

[1] Antonio Nariño (Santafé de Bogotá 1765-Villa de Leiva 1823), criollo destacado desde su juventud en el ambiente colonial por el interés en las ciencias. Es reconocido en la tradición cultural colombiana como "el precursor", fue traductor e impresor de "los derechos del hombre", en 1811 funda el periódico "La Bagatela"

[2] "Nariño heterónimo", ponencia presentada en el II Congreso Internacional de Literatura, Universidad Santo Tomas.

Nariño, bajo diferentes nombres- en los cuales el autor divulga los nombres y las ideas políticas de los políticos y filósofos europeos ilustrados. Propone para aquella sociedad suya de su tiempo en trance de transformación y constitución de nacionalidades seguir el modelo de los Estados Unidos, su admiración por Franklin en la juventud la complementa ahora con la de William Penn a quien llama "el moderno Platón".

Reconstruir la imagen del Nariño ilustrado para sustraerla de aquella que se desprende de sus solas actuaciones como gobernador de Cundinamarca entre 1811 y 1814 precisa la cotejación del acervo documental completo[3] de los que fueron los casos judiciales en que estuvo inmiscuido Antonio Nariño: cuando en 1813, actuando como gobernador de Cundinamarca y comandante de Bogotá declara la guerra al Congreso federalista que para la fecha pretendía sesionar. Quien actúa es el experimentado hombre político que previene de las consecuencias que podría tener la división de las provincias cuando todavía no se ha levantado un sólido edificio constitucional de las provincias unidas. Nariño se opuso a aquel congreso con la consecuencia de una temprana guerra civil que devastó las nacientes fuerzas institucionales de la independencia y dejó la entrada abierta a las fuerzas de la Reconquista al mando de Morillo, que en 1816 había vuelto a tomar sin disturbios el mando sobre las provincias de la Nueva Granada. José Manuel Restrepo[4], delegado del congreso de 1813 por Antioquia y uno de los pocos que sobrevivieron a la Reconquista, reconoció que cuando se hacía inminente la reconquista española, los delegados federalista hubieron comprendido la importancia de la posición de Nariño, quien había propuesta la unión de las provincias con el fin de sumar recursos y unidad para hacer frente a la Reconquista, de tal manera podría un Estado lograr el ejercicio del poder y otorgar a sus ciudadanos el acceso a los bienes de la cultura.

[3] Tal cotejación es posible hoy con la transcripción y publicación del archivo Nariño, llevada a cabo por Guillermo Hernández de Alba.

[4] José Manuel Restrepo, criollo de la provincia de Antioquia, se educó en el ambiente colonial de Santafé de Bogotá durante las reformas borbónicas, tras participar en la Expedición Botánica de Mutis y adelantar estudios de derecho en Bogotá, retorna a Medellín donde recibe las noticias del levantamiento de Independencia de 1810 y actúa en el gobierno revolucionario de Antioquia. Vuelve a Bogotá como delegado por Antioquia para el Congreso de 1813. Durante la Reconquista logra huir a Jamaica y los Estados Unidos, retorna a Colombia tras la derrota de los ejércitos de Morillo en la Nueva Granada, fue congresista por Antioquia y director de la casa de la Moneda, emprende hacia 1823 la escritura de La Historia de la revolución en la América meridional. En su "Diario" y en su "Autobiografía" narra desde el punto de vista de los federalistas las actuaciones de Nariño en los años de 1811 a 1814.

II

Reconocer las raíces ilustradas y federalistas de las actuaciones de Nariño como polemista y político en 1813 requiere la revisión de su obra de juventud. En 1813 habían pasado más de treinta años desde cuando como abanderado del batallón de milicias urbanas de Santafé de Bogotá, sale con el fin de repeler en nombre de la institucionalidad colonial la insurrección de los Comuneros[5]. Como sabemos, la batalla de aquella temprana manifestación de escisión fundamental de la sociedad colonial no se llegó a dar. La astucia política del arzobispo Caballero y Góngora venció a los rebeldes del Socorro y San Gil antes de que en las inmediaciones de Bogotá se trabara la batalla campal a la que, entre otros, había acudido Antonio Nariño. La actuación que le valdría conseguir el cargo de virrey al arzobispo Caballero y Góngora fue un verdadero ejemplo de ley en lo que respecta al torcidismo dieciochesco: firmaron capitulaciones que desarticularon la manifestación, meses más tarde eran ajusticiados los principales líderes y eran desconocidas todas las capitulaciones que habían sido pactadas con los representantes del común.

Pero aquella tarde en que el combate defraudó por las excusas del arzobispo no pasaría en vano. Las tensiones acumuladas de aquel conflicto vibraban de lado y lado y esa misma tarde se unieron: cuentan los biógrafos de Antonio Nariño que con la gente de los comunes venía el joven mestizo Pedro Fermín de Vargas y que en ausencia de las violencias del combate frustrado, entre los de uno y otro bando se pusieron a hablar y se comunicaron ideas y conceptos, historias y expectativas. Nariño conocería desde aquella tarde a Pedro Fermín de Vargas que se convertirá en su vida en el principal instigador de las ideas liberales e ilustradas que marcarían la vida y la obra de Nariño. Según el biógrafo de Nariño, Enrique Santos Molano, aquella tarde regresaron juntos a Santafé de Bogotá Vargas y Nariño (cf. Santos Molano 1972: 29). Se diría que en adelante la inteligencia de uno exaltaba al otro y éste a su vez se conmovía de la curiosidad y dedicación del otro y emprendía constantemente más arriesgadas investigaciones y propuestas en el campo de la economía política y las ciencias físico químicas, como se puede deducir de algunas marcas en los registros de la vida y el proceso de Nariño.

[5] Entre Junio y julio de 1781 ocurren en varias provincias de la Nueva Granada, sobre todo al oriente en Socorro y San Gil, levantamientos populares en contra de las medidas monárquicas en especial aquellas reformas que tuvieron por fin endurecer los tributos y estancar el tabaco. La historiografía relaciona estos acontecimientos con los posteriores movimientos independentistas de treinta años después, 1811.

Cuesta creerlo por lo perfecto de aquella escena en que, en medio del desenlace de los acontecimientos políticos -rebelión o insurrección comunera-, se gestan a través de esta amistad las dos obras más importantes del pensamiento político económico del norte de los Andes en la época colonial. En efecto, diez años más tarde y tras una fluida correspondencia y asiduidad social en la que entran ya no sólo Vargas y Nariño, sino que se les han unido los botánicos que gravitan en torno a la Expedición Botánica[6] liderada por Mutis, en especial el antioqueño Francisco Antonio Zea[7], aparecen los "Pensamientos Políticos"[8] de Pedro Fermín de Vargas y la traducción de "Los Derechos del Hombre en Sociedad", tomados de la declaración de la constitución revolucionaria de Francia, traducido e impreso por Antonio Nariño.

La obra de Pedro Fermín de Vargas expone los principios de la moderna doctrina de la Fisiocracia en asuntos de economía y propone un método eficiente de administración política que, a todas luces, resultaba provechoso para el territorio y su población. Sus cálculos eran acertadísimos y basados no sólo en la percepción anímica y las creencias que habían imperado en lo tocante a la agricultura desde la antigüedad, sino en los cómputos del *Tableau* de Quesnay[9]; tras los cuales las ganancias y el beneficio iban creciendo de manera exponencial de tal forma que la población iba adquiriendo propiedad y sentido de la tierra y la existencia comunitaria y a tener percepciones de la necesidad de un método nuevo de gobernarse, y pondrían de manifiesto la inconveniencia del modelo colonial bajo el cual venían siendo administradas. Esto último no lo dice la obra de Pedro Fermín de Vargas, pero lo debieron temer las autoridades virreinales; según el modelo de Vargas, que aparentaba sólo fijarse en asuntos económicos de recursos y trabajo, -debieron pensar las autoridades virreinales- en poco tiempo estas tierras se olvidarían de la metrópoli y no la necesitarían más y por lo tanto todos aquellos que

[6] La Expedición Botánica liderada por el médico gaditano, José Celestino Mutis, comienza en 1783 y representó la iniciativa científica más importante de las llamadas reformas borbónicas en la segunda mitad del siglo XVIII en el virreinato de la Nueva Granada.
[7] Francisco Antonio Zea, (Medellín 1766-Reino unido 1822), se sumó a los clubes ilustrados de la capital del virreinato y mantuvo amistad con Nariño en la década de 1780 y hasta 1794, año en que salen ambos presos para España, dicho año se separan y no vuelven a encontrarse sino hasta 1820, en que Zea funge de ministro plenipotenciario ante el gobierno británico y Nariño acaba de salir de una cárcel en Cádiz. Zea fue un importante botánico que se desempeñó como director del real jardín botánico de Madrid, fue diplomático cercano a Bolívar en los primeros años de la independencia.
[8] *Pensamientos políticos sobre la agricultura, comercio y minas del virreinato de Santafé de Bogotá y Memoria sobre la población del Nuevo Reino de Granada*, 1789.
[9] La obra de Quesnay suele reconocerse como la antecesora del pensamiento del capitalismo elaborado por Adam Smith, quien centra la causa y el mantenimiento de la riqueza de las naciones en la agricultura, mientras la visión española colonial tenía su centro de interés en las industrias mineras y de explotación.

en la metrópoli o el virreinato gozaban de las pingües ganancias del negociado colonial verían como el tesoro más preciado del modelo monárquico se independizaría. Con todo esto comenzaron a tener sospechas contra aquel bien intencionado Vargas que parecía no haberse dado cuenta hasta entonces que entre más sustancioso y acertado fueran sus razonamientos más odioso y peligroso se volvía para aquellos en quienes pretendió -por ingenuidad- que podía llegar a influir. Eran finales de la década de 1780 y a diez años de la política de sigilo, espionaje y policía secreta del arzobispo virrey Caballero y Góngora, y, a juzgar por los archivos, la imagen que podía proporcionarle a un criollo de la época era bien diferente de la que permite descubrir las informaciones secretas del virreinato con las autoridades en el reino, hoy posibles gracias a las transcripciones de los archivos judiciales que se han publicado en las últimas décadas. Vargas pudo haber llegado a presentir que el motivo de las reformas borbónicas era un sincero propósito de lograr el adelanto de las provincias y no el simple recuento de los recursos para su explotación por la monarquía, tal equivocación lo llevó a intentar un imposible que era hacer coincidir el desarrollo y bienestar de la población de América con el mantenimiento de la dependencia con la monarquía española.

No les fue difícil a las autoridades darse cuenta que la introducción de aquellas ideas científicas llevaban no sólo a la evidenciación de la influencia de la Ilustración francesa, que tan grandes consecuencias estaban teniendo en la Francia revolucionaria, sino directamente a los mismos planteamientos de los empiristas ingleses como Locke y Hume, los cuales valía cada uno lo que diez Voltaire en cuanto a influencia arrolladora de las concepciones medievales que mantenía la corona española, de manera que Vargas comenzó a ser sospechoso. Temieron que proyectos alrededor de la idea de gobierno civil extraídos del pensamiento de John Locke comenzaran a fraguarse tras aquellos libros. Algo de esto debió alcanzar a percibir el inteligente Vargas y antes de que lo hicieran preso con cualquier pretexto escapó un buen día cruzando desde aquel momento la línea que divide la historia del mito y la leyenda, muy propio, por cierto, del siglo XVIII. En el enrarecido ambiente de la capital virreinal quedaron sus amigos con un motivo más de inquietud y los libros de Vargas todavía rondando. El ejemplar de “El Espíritu de las Leyes” de Montesquieu que le fue incautado a Nariño en la celda del convento de los Capuchinos, tres años más tarde, estaba marcado con el nombre de Vargas.

En el voluminoso archivo judicial de las causas de Nariño, que para 1791 todavía no había comenzado, aparecen en varias ocasiones informes de la policía

secreta de la inquisición en que se informa de la posible presencia de Vargas ya en un pueblo cerca de Maracaibo, ya en una embarcación en el Magdalena, o en Cuba o en Paris, siguiendo los pasos de Miranda o en compañía de Napoleón. Se le considera siempre en los informes de las autoridades como un peligroso criminal y se aconseja tener presente a los oficiales y comandantes territoriales que lo más posible es que recorra las provincias disfrazado de mendigo, fraile o mujer, entre otros disfraces, siempre conspirando contra la tiranía colonial.

Si "Los Pensamientos Políticos" de Vargas sellaron la suerte futura de su autor ante las instituciones no mejor le fue a Nariño con su traducción e impresión de los Derechos del Hombre. La política secreta del virreinato tras los acontecimientos de la rebelión de los Comuneros había intensificado la sospecha y las alertas de insubordinación respecto de la sociedad de los criollos, aunque en apariencia se esforzaba por evitar los conflictos directos y mucho más las manifestaciones, por lo cual se centraron en cortar posibles brotes de pensamiento ilustrado o extranjerizante. La década de 1780 había sido de una tensa calma bajo el aliciente de una monarquía que daba señales de dinamización social. La Expedición Botánica de Mutis había entusiasmado a una generación y a su lado surgieron sociedades de "amigos del conocimiento", clubes de lectores y comentaristas de los diarios y las gacetas que en medio del intercambio comercial comenzaban a llegar a la ciudad de Bogotá. Uno de tales clubes fue "El Arcano de la Sabiduría", ideado conceptualmente y diseñado arquitectónicamente por Antonio Nariño; fiel a su siglo de emblemas y símbolos, el decorado descrito por Nariño en una carta a Zea evocaba un ambiente pleno de influencias modernas y de los clásicos de la antigüedad; tal sociedad con más apariencia de templo francmasónico rendía un tributo directo a las imágenes tutelares, Isaac Newton y Benjamin Franklin. Y como en las altas bóvedas de las iglesias complementaban la tetralogía Platón y Solon, como fundiendo para mayor fundamentación de su doctrina la sabiduría antigua y el poder cinético y telúrico de la ciencia moderna.

Allí en el Arcano de la Sabiduría se plantaron aquellos aprendices de teosofía y leyeron todo lo que alcanzaba a llegar a sus manos, revivieron el interés por publicaciones periódicas que habían salido hace años en Europa y recién comenzaban a llegar a América, como es el caso de *El Espíritu de los Mejores Diarios*, construyeron herramientas científicas de climatología, introdujeron la siembra de especies con proyección comercial, usaron la botánica y los elementos de bioquímica de Lavoisier para potenciar la explotación de la quina -esta especie

había sido de las principales especies estudiadas durante la Expedición Botánica de Mutis-. Todo lo cual era tolerado a medias por las autoridades; Nariño había logrado ganarse la confianza de los esporádicos virreyes que recién llegados a la capital andina se regocijaban al ver en medio de tanta bruma y sotana medieval los impulsos dinamizadores e innovadores de este tipo de joven como Nariño que mostraban una inteligencia aguda y un buen sentido de la cultura poco común en los círculos cercanos a las instituciones coloniales. No sucedió lo mismo con los miembros de la real audiencia y del clero local que siempre sospecharon de Nariño. Siendo alcalde ordinario de Santafé de Bogotá, cuenta su biógrafo Enrique Santos Molano, alguna vez Nariño desatendió la autoridad del oidor Mosquera, lo cual le valió la persecución de éste que no se sació sino hasta que lo hizo prisionero y secuestró cada uno de sus bienes. El secuaz de Mosquera en esta persecución sobre el ilustrado criollo fue el fiscal Hernández de Alba, estos dos representaban a aquella parte de la sociedad que se opusieron a la posesión de Nariño como administrador de los diezmos de la catedral; el virrey lo ratificó en el cargo, pues era quién más podía convertir en ganancia las quietas sumas del clero. Antonio Nariño sabía muy bien qué hacer con los recursos del clero puestos a su disposición, y a su vez eran los caudales del clero el tesoro más a la medida en la sociedad del virreinato de la Nueva Granada para darle rienda suelta a la suma de ideas económicas que habían adquirido los miembros de estas sociedades ilustradas. Nadie otorgaba más y mejores fiadores ni comprometía con tanta intrepidez y acierto las operaciones comerciales de quina, azúcar, tabaco y cacao. De tal manera que a comienzos de la década de 1790 las ganancias no demoraron en aparecer y el prestigio de Nariño como administrador a crecer. Como parte del dinamismo de tales transacciones, compraba Nariño libros, algunos de sermones e imitaciones de Cristo que vendía entre los clérigos; también de ciencia especialmente de medicina, física, biología que hacía circular entre el público cultivado de la sociedad, y todavía otros, prohibidos, tal vez para su Arcano de la Sabiduría. Adquirió también en 1793 una imprenta a la cual llamó “Patriótica” y a la cual encomendó al impresor Bruno Espinoza.

Este Espinoza fue quien preparó los tipos y las planchas para la impresión de los Derechos del Hombre en julio de 1794. Aunque en justicia poco fuera lo que pudiera incriminarse a Nariño con tal papel, sí jugó la traducción e impresión de los Derechos del Hombre una gran importancia en la consideración que en adelante tuvieron las autoridades acerca de Nariño. A mediados de agosto de ese

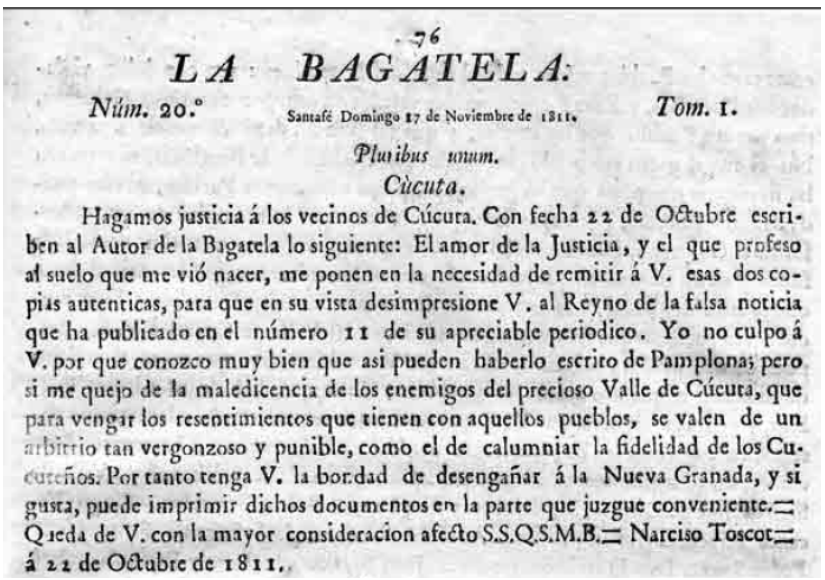
año aparecieron varios papeles anónimos e injuriosos a la autoridad soberana impresos y pegados en la plaza de Santafé de Bogotá y en cuestión de horas las autoridades policivas en apariencia relajadas reaccionaron y dieron con la captura de los principales sospechosos; la situación demostró que los temores latentes que hacía más de una década había exorcizado sangrientamente el Arzobispo Caballero y Góngora seguían presentes. Fueron capturados todos los miembros de la sociedad el Arcano de la Sabiduría, el doctor Rieux, los Ricaurte, Francisco Antonio Zea, y, por supuesto, Nariño. La sociedad colonial volvería a conmoverse y el oidor Mosquera y el fiscal Hernández de Alba pudieron dar rienda suelta a su afán inquisitivo y punitivo.

III

Fue en este contexto de encarcelamiento y tras una experiencia de fuga y recorrido por Europa que Antonio Nariño, entregado a las autoridades virreinales en 1797, escribe su "Ensayo sobre un nuevo plan de administración en el Nuevo Reino de Granada". Dicho ensayo contiene la suma de la experiencia y la ilustración adquirida por Nariño no sólo en su juventud, sino como resultado de su encarcelamiento y experiencia europea. De no ser por la desesperada situación en que se encuentra Nariño diríase que tal ensayo tenía por objetivo provocar la ira de las autoridades virreinales, en él Nariño aborda los principales males que aquejan a la sociedad colonial, denuncia a sus propiciadores con nombre propio y vuelve sobre los pasos de Pedro Fermín de Vargas en lo que respecta a las propuestas de generar en los territorios americanos un fuerte mercado interno que posibilite el desenvolvimiento de un sistema tributario eficiente y útil; los conceptos fundamentales que defiende Nariño en este ensayo son trabajo, utilidad y población, lo cual demuestra la profunda coherencia que existe entre este ensayo y la publicación en años anteriores de los Derechos del Hombre, y hasta el final de sus días en su proyecto de Constitución que como vicepresidente de Colombia presentó en 1821 en la instalación del Congreso de Cucuta: la autonomía regional, el papel del Estado como garante de la paz y la seguridad pública, la necesidad de una administración de justicia que brinde confianza a la población, el progreso de los medios técnicos para el fortalecimiento de la producción agrícola. En todo

demostraba Nariño una coherencia con sus disciplinadas investigaciones en el campo de la economía política moderna.

Desde el punto de vista de su situación de preso Nariño cometió el grave error de revelar sus pensamientos políticos, como ya lo había hecho Fermín de Vargas, con lo cual intensificó la sospecha que recaía sobre él, su "Ensayo" sirvió para engrosar su prontuario, Nariño hablaba de población y su engrandecimiento cuando en la correspondencia de los virreyes y los funcionarios de la audiencia no se referían a los americanos más que como "esas gentes", en realidad pese al discurso enmascarado que pretendía no levantar animadversiones entre las gentes, la monarquía nunca tuvo en cuenta sino sacar el provecho al máximo de las materias primas y los recursos vegetales de América. Nariño como Fermín de Vargas representaron, por el contrario, el despertar de una conciencia de las sociedades americanas como productos culturales originales y plenos de todas las posibilidades de la humanidad que en el contexto ilustrado comenzaban a plantearse desde la economía, la ciencia y la política. Los "Pensamientos políticos" de Vargas al igual que el "Ensayo..." de Nariño representan dos documentos fundamentales para comprender las tempranas escisiones en la vida constitucional de la nación colombiana y son testimonio de los proyectos razonados modernamente, es decir ilustradamente en la política latinoamericana.



76

LA BAGATELA.

Núm. 20.° Santafé Domingo 17 de Noviembre de 1811. Tom. 1.

Pluribus unum.

Cùcuta.

Hagamos justicia á los vecinos de Cúcura. Con fecha 22 de Octubre escriben al Autor de la Bagatela lo siguiente: El amor de la Justicia, y el que profeso al suelo que me vió nacer, me ponen en la necesidad de remitir á V. esas dos copias autenticas, para que en su vista desimpresione V. al Reyno de la falsa noticia que ha publicado en el número 11 de su apreciable periodico. Yo no culpo á V. por que conozco muy bien que asi pueden haberlo escrito de Pamplona; pero si me quejo de la maledicencia de los enemigos del precioso Valle de Cúcuta, que para vengar los resentimientos que tienen con aquellos pueblos, se valen de un arbitrio tan vergonzoso y punible, como el de calumniar la fidelidad de los Cucuteños. Por tanto tenga V. la bondad de desengañar á la Nueva Granada, y si gusta, puede imprimir dichos documentos en la parte que juzgue conveniente.= Q reda de V. con la mayor consideracion afecto S.S.Q.S.M.B.= Narciso Toscot= á 22 de Octubre de 1811.

Portada de La Bagatela, papel periódico editado por Antonio Nariño en 1811

Bibliografía

Bejarano, J.R. (1972). *Nariño: su vida, sus infortunios, su talla histórica*. Bogotá: Edición de la Caja de Crédito Agrario.

Hernández de Alba, G. (Comp.), (1990). *Archivo Nariño*. Bibioteca Luis Angel Arango,

http://www.bdigital.unal.edu.co/8059/1/Archivo_Nari%C3%B1o.html#13c

Mollien, G.-T. (1944). *Viaje por la República de Colombia en 1823*. Bogotá: Biblioteca Popular de Cultura Colombiana, volumen 46.

Muratori, L.A. (1793). *Tratado de la Fuerza de la Fantasía Humana*, Santafé de Bogotá.

Restrepo, J. M. (1985). *Autobiografía*. Bogotá: Editorial Incunables.

Santos Molano, E. (1972). *Antonio Nariño*. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura.

El uso de la noción iusnaturalista de consentimiento en tiempos de crisis de la monarquía hispana. El caso de Nicolás Laguna (1808-1813)

Gabriela Paula Lupiañez (UNT)

José Carlos Chiaramonte advirtió oportunamente respecto del escaso interés historiográfico en el estudio del iusnaturalismo. Más allá de la historia del derecho, poco se sabe sobre las derivaciones prácticas sea en las relaciones sociales cotidianas o en los eventos políticos respecto de este lenguaje de gran predicamento durante el siglo XVIII y parte del XIX en Iberoamérica (cf. Chiaramonte 2004: 103). Este escrito se propone explorar la utilización del lenguaje del derecho natural en los dichos y acciones de Nicolás Laguna a partir del uso que éste hizo de la noción de consentimiento. La apelación a esa noción permitió a Laguna proponer una relación alternativa a la tradicional entre la ciudad subordinada de San Miguel de Tucumán -ubicada a medio camino entre las minas de Potosí y el puerto- y la capital del virreinato rioplatense, Buenos Aires.

El ejercicio de análisis propuesto procura dar cuenta de cosas dichas y hechas por Laguna en el marco de crisis inédita sufrida por la vacancia real de la monarquía hispana. En ese sentido, se propone mirar lo local como expresión concreta y particular de un movimiento atlántico de conceptos claves de la política moderna. Para dar cuenta de ello se atiende a lo discursivo y a las acciones que éste fundamenta en procura de establecer los sentidos construidos en contexto por los contemporáneos. Así, se reconoce que las nociones políticas nunca son unívocas.

1. Laguna, el experto en iusnaturalismo en una ciudad mediterránea del espacio rioplatense

Nicolás Valerio Laguna fue "Abogado, y de instrucción en asuntos del derecho del hombre que no se encuentra tan fácilmente en otros" (Furlong 1960: 132) al decir de su contemporáneo Diego León de Villafañe. Nacido en 1772, a lo largo de su vida ocupó diversas posiciones en la vida pública de la pequeña ciudad de San Miguel de Tucumán. Fue síndico procurador del cabildo tucumano en 1805; asesor del gobierno provincial con sede en Salta en 1810; diputado de la Asamblea General Constituyente entre comienzos de 1813 y 1815 en Buenos Aires, presidiéndola cuando ya la Asamblea había perdido iniciativa política. En los años veinte fue gobernador de la "república" de Tucumán.

No está claro donde pudo obtener Laguna aquellos conocimientos que le hacían un sujeto particularmente entendido en iusnaturalismo en una ciudad pequeña, mediterránea, sin escuelas ni instituciones oficiales clericales, militares o burocráticas de relevancia como Tucumán. Los libros de su testamento no tenían filiación iusnaturalista (cf. Perilli de Colombres Garmendia 2010: 133) como tampoco los ordenados en las bibliotecas "ingentes y variadas" a las que pudo tener acceso directo. Bibliotecas que pertenecieron al "Dr. Bazán" (sic), tío materno, o al dr. Domingo de Villafañe, pariente político cercano y hermano del ex jesuita Villafañe (cf. Furlong 1944: 71). Por lo demás, resulta poco factible que el derecho natural racionalista fuera dictado en la cátedra de filosofía a cargo de la orden de los dominicos entre marzo de 1802 y marzo de 1805 (Páez 1987:148).

La difusión del derecho natural y de gentes en la España de la segunda mitad del siglo XVIII fue iniciativa de la monarquía borbónica con el interés de combatir doctrinas teológicas y jurídicas que afectaban los fundamentos teóricos del absolutismo. Su enseñanza breve pero efectiva tuvo en la universidad un canal privilegiado (cf. Chiaramonte 2010: 197). Laguna se doctoró en jurisprudencia por la Universidad de Córdoba. Ésta había sido gestionada por los jesuitas, refractarios al pensamiento moderno, hasta su expulsión. Pero en tiempos de Laguna estudiante, esta universidad se abocaba a cambios profundos en sus programas de estudio para adaptarse al clima cultural de la época. Otro foco de difusión iusnaturalista fue la universidad de Chuquisaca en el Alto Perú. Allí varios de sus estudiantes, se hicieron revolucionarios al comenzar el siglo XIX. Aunque había decaído a partir de la expulsión de los jesuitas, la Academia Carolina de

jurisprudencia conservaba su influencia como centro de actividad intelectual. Allí los estudiantes tomaban contacto con el iusnaturalismo racionalista del siglo y con bibliotecas con colecciones de libros europeos prohibidos cuyos dueños eran casi todos eclesiásticos (cf. Marichal 1978: 30-31).

Amén de sus redes de sociabilidad que excedían los estrechos límites de Tucumán y se construían sobre preferencias políticas; Laguna también pudo participar de las lecturas de los periódicos que arribaban a Tucumán -de los que hay escasa referencia- o incluso discutir a Rousseau en la tertulia del peninsular Salvador Alberdi (cf. García de Saltor 2003: 25). Más allá de las especulaciones, la información disponible al momento es insuficiente para conocer el modo en que se familiarizó Laguna con el iusnaturalismo racionalista en general y, en particular, con la noción de consentimiento.

"Consentimiento" fue uno de los conceptos iusnaturalistas más presentes en la conciencia política de los siglos XVII y XVIII. Todos los teóricos del derecho natural racionalista (Grocio, Hobbes, Puffendorf, Locke, Rousseau) lo reconocieron como base de la obligación política y único poder de fuente legítima. A la hora de pactar, el individuo quedaba obligado solo por aquello que había consentido. Fue un concepto central tanto en las revoluciones de las colonias británicas de América del Norte, en la Revolución francesa de 1789 como en las iberoamericanas. En el lado americano de la monarquía hispana, explica Chiaramonte, este principio puede verse funcionando en el planteo de relación entre los pueblos, comunidades políticas que se consideraron depositarias últimas de la soberanía en tiempos de vacancia real (cf. Chiamonte 2010: 99). Laguna llamó la atención de la historiografía rioplatense por su argumentación favorable a la asociación política de los pueblos en forma confederal, sintonizando con la postura de los diputados orientales alineados con Artigas en tiempos de crisis del sujeto y sede de la soberanía (cf. Chiaramonte 1997; Frega 2007, Ternavasio 2007).

Con todo, conviene ser cuidadoso a la hora de identificar ilustración e iusnaturalismo racionalista como dos caras de la misma moneda. En la monarquía hispana de fines del XVIII, la Ilustración amalgamó "tendencias que creíamos incompatibles (razón/fe; Ilustración/escolástica; medioevo/modernidad) en pos del objetivo de reconstrucción de la antigua y perdida grandeza monárquica" (cf. Chiaramonte, 2010: 181).

2. Laguna y su respuesta a la pregunta sobre el sujeto soberano en clave local

En 1809, la monarquía compuesta hispana constituía una unidad aún a pesar de la invasión francesa. Desde 1808, juntas de gobierno supletorias erigidas espontáneamente en diversas provincias de la península se arrogaban la soberanía para el conjunto de la Monarquía. Por esos años, el debate político en la extensa monarquía hispana versó sobre cómo constituir un poder legítimo. El ex jesuita Villafañe comentaba las palabras de Laguna ante el reconocimiento de la "Junta central de Madrid" (sic) por parte de Buenos Aires y el territorio bajo su dependencia refiriendo que

> "había Ley del Reino en que se dispone que en caso semejante al que nos sucede hoy en el día, deben llamar diputados de todas las Provincias del Reino... porque hallándonos sin Rey en el Reino, recae toda la autoridad gubernativa en el pueblo, y por consiguiente el pueblo, por sus diputados, ha de decretar lo que se debe hacer en tal caso... se debía convidar a la América; no mandar; porque un igual no puede mandar a su igual" (Furlong 1960: 133).

El acontecimiento que justificaba la reflexión de Laguna era, según Villafañe, el juramento a un órgano de gobierno instituido en Madrid. Sin embargo, por esos tiempos Madrid estaba ocupada por tropas y rey franceses. El ex jesuita debió, en realidad, querer aludir a la Junta Suprema Central Gubernativa que el 25 de septiembre de 1808 se erigió en Aranjuez como depositaria de la soberanía real que logró el reconocimiento de los territorios de la monarquía no ocupados.

Frente a esta situación, Laguna llamaba la atención sobre la equiparación de la condición jurídica de la porción americana de la monarquía con la peninsular. Definía al "pueblo americano" en un sentido laxo por oposición a la porción peninsular de la monarquía hispana. En sentido más estricto, aludía a las "Provincias del reino", entidades administrativo-político-militares compuestas por comunidades políticas naturales, los "pueblos". Estas comunidades "naturales" se habían convertido en depositarias últimas de la soberanía en el contexto de la crisis monárquica. Por este motivo, los pueblos americanos estaban en pie de igualdad con las peninsulares y debían participar con representación propia del gobierno, integrado hasta el momento de su

juramento exclusivamente por diputados de los pueblos peninsulares. En resumen, se requería del "consentimiento" de los pueblos peninsulares y españoles para formar un gobierno legítimo para toda la monarquía hispana. Este argumento fue ampliamente compartido por los americanos y finalmente reconocido por los peninsulares. A fines de enero de 1809, el gobierno provisorio peninsular reconoció en los papeles esa igualdad a la vez que restringió numéricamente la representación americana en los hechos, causando gran malestar. En el Rio de la Plata la elección de diputados a la Junta Central se demoró. En el momento de la elección, llegaron noticias de que la península prácticamente estaba tomada por los franceses, desatando los acontecimientos de mayo de 1810 que derivaron en la formación de un gobierno revolucionario.

Así, el 11 de junio de 1810, en San Miguel de Tucumán se reunía un "cabildo abierto" para considerar la deposición del virrey y la constitución de un gobierno revolucionario. El selecto grupo de vecinos congregados para tratar tan extraordinario tema derivó la decisión al Intendente de la provincia de Salta, jurisdicción a la que pertenecía Tucumán. Sin embargo, debió ocuparse nuevamente del asunto el 25 de junio cuando consideró varias opciones entre ellas la voz discordante del Dr. Nicolás Laguna quien propuso que

> "se difiriese la resolución principal sobre el sistema de Gobierno... hasta que la ciudad, villas y lugares de esta Jurisdicción se reúnan física o moral o legalmente es decir todas las clases que componen esta ciudad y su jurisdicción y que entonces expresaría su voto sobre el asunto principal, y que inter no se mire con ánimo hostil [a Buenos Aires] sino que se continúe con la misma familiaridad e interés fraternal como se hacía antes del suceso que ha motivado el actual congreso... concurriendo con nuestras personas e intereses al auxilio de dicha ciudad de Buenos Aires cuando se viere combatida de alguna potencia extranjera sin que por esto se entienda prestarle obediencia sino solamente concordia con honor y sin bajeza" (Lizondo Borda 1939: 43).

Laguna volvía sobre terreno conocido en una coyuntura que generaba incertidumbre dada la pérdida casi total de la península ibérica en manos francesas. La propuesta de Laguna no sólo suponía alterar la tradicional jerarquía virreinal sino también aquella que organizaba el espacio local. En esta oportunidad postulaba la condición soberana de los pueblos para replantear la tradicional relación de obediencia de la ciudad subordinada de San Miguel de Tucumán con la

capital virreinal de Buenos Aires. A partir de ahora, el pueblo de Tucumán tenía potestad semejante a la porteña para decidir el tipo de lazo a establecer con la capital, es decir, "la forma de gobierno".

Simultáneamente, Laguna proponía ignorar la jerarquía social local expresada en la tradicional subordinación administrativa y política del área rural a la urbana. Tradicionalmente, la ciudad había sido el centro de poder donde se tomaban las decisiones del gobierno local. Al extender la consulta a todas "las clases" y no sólo al exclusivo grupo de vecinos que reunía el cabildo abierto alteraba el orden establecido. Así Laguna parecía querer recrear la imagen de una sociedad de individuos en igual condición para pactar. Pero los reunidos en el cabildo, al fin y al cabo, depositarios de un poder tradicional, consideraron las ideas de Laguna "sediciosas" y se inclinaron por la "obediencia" (sic) al gobierno revolucionario de la Primera Junta de Buenos Aires. Al parecer, las palabras de Laguna tuvieron una más favorable recepción fuera de las paredes capitulares a juzgar por un bando que emitió el cabildo advirtiendo que no se toleraría tumultos.

Durante los dos años siguientes, los diversos gobiernos revolucionarios rioplatenses estuvieron amparados cada vez más ambiguamente en el depósito de soberanía y gozaron de breve vida. Luego de la victoria de los tucumanos sobre el ejército del virrey del Perú que coadyuvó en la caída del gobierno revolucionario del primer Triunvirato, un segundo triunvirato convocó a un congreso de los pueblos rioplatenses con vocación independentista y constituyente. El gobierno revolucionario convocaba a la Asamblea General Constituyente imitando el ejemplo peninsular que había desembocado en la sanción de la constitución gaditana en marzo de 1812. Desplazando al monarca de lugar del soberano, los diputados reunidos en Cádiz (peninsulares y americanos) habían sancionado ya una Constitución que erigía en titular de la soberanía a la nación española. Ésta se componía de españoles peninsulares y americanos. Sin embargo, los rioplatenses no estaban dispuestos a reconocer la soberanía española como no lo habían hecho con las autoridades peninsulares supletorias desde 1810.

Laguna fue uno de los diputados elegidos por Tucumán a la Asamblea y promovió la realización de una "consulta" a los habitantes rurales con el objeto de refrendar la elección realizada en la ciudad. Lo hacía en un momento en que los habitantes rurales se habían hecho visibles al tomar las armas exitosamente para defender al territorio tucumano de las tropas del virrey del Perú. El cabildo no podía ignorarlos como otrora. Así, en diciembre de 1812, ordenó a las autoridades

pertinentes que “siendo regular que [los diputados] lleven la investidura de la voluntad general,... participamos a Usted que convocando a los habitantes de su distrito, requiera y reciba de ellos su libre consentimiento” (Archivo Histórico. Sección Administrativa: 373-375). “Consentimiento” y “voluntad general” eran dos caras de una misma moneda para el cabildo local. Así como también lo eran, para Laguna, los habitantes de la ciudad y de su jurisdicción rural contra la práctica secular sostenida en la diferencia jerárquica entre ciudad y campo. Juntos, aunque expresándose por procedimientos diferentes -el uno por elección, el otro por aclamación colectiva-, conformaban la voluntad general. Ésta tenía por base una comunidad que se expresaba en un ejercicio de soberanía directa que legitimaba el encargo bajo mandato imperativo que exhibió el diputado Laguna en la Asamblea. Aunque es cierto que, lejos del individuo racional, en este ejercicio sólo había cabida para la unanimidad corporativa.

Pronto, el cabildo tucumano reconoció a la Asamblea, que había iniciado sus sesiones días antes mediante juramento en un “Cabildo abierto extraordinario”. Su carácter de “soberana” a la manera de las Cortes gaditanas fue resultado de la moción de Carlos Alvear. Éste promovía incluso que “los diputados de las Provincias Unidas, son diputados de la nación en general, sin perder por eso su denominación del pueblo al que deben su nombramiento, no pudiendo de ningún modo obrar en comisión” (Chiaramonte 1997: 165). Moción aprobada por los diputados presentes al inicio de las sesiones.

Laguna se sumó con posterioridad a la Asamblea y rechazó la propuesta de una soberanía única cuya titularidad fuera exhibida por la Asamblea. Éste consideró que el juramento debía entenderse tan sólo como una promesa de aceptar provisoriamente el gobierno y la Asamblea hasta la sanción de una constitución. La misma condición de “provisoriedad” era válida en relación con la presentación de la renuncia que debía hacerse en el seno de la Asamblea. Las expresiones de Laguna opuestas a las de Alvear reflejaban las tensiones en el seno de la Asamblea producidas por el enfrentamiento de dos concepciones de la soberanía incompatibles. La más novedosa con orígenes teóricos en el siglo XVIII, monista, sostenida por la facción que lideraba en ese momento la asamblea. La otra plural, heredada de la tradición hispana, sostenida por el tucumano y también reivindicada por los diputados por la Banda Oriental del Uruguay (y que fuera, en última instancia, motivo de la expulsión de estos de la asamblea). No se trataba pues de aceptar órdenes superiores de una Asamblea que sólo era la expresión de buena

voluntad de entendimiento y de la libertad de establecer los términos del pacto que daría la forma de gobierno definitivo para las Provincias Unidas del Río de la Plata. El diputado por Tucumán defendía la calidad soberana de los pueblos de pactar sobre los presupuestos del nuevo orden a crear que sería expresado en la constitución y con ello, que la asamblea ostentaba un poder constituyente pero rechazaba que se hiciera con el poder legislativo. La titularidad y ejercicio soberano correspondía a los pueblos en tanto

> "la Asamblea no es la soberana de los pueblos pues la representación no es el original, la figura no es la sustancia, ni la sombra de la realidad, luego por el mismo juramento se ha reconocido la soberanía de los pueblos; pues no puede ser representado lo que otro no tiene. De modo que o Asamblea y Poder Ejecutivo, deben prestar obediencia de pueblo y no exigir juramento pues por alta que sea la representación de la Asamblea y del Poder Ejecutivo, siempre será cierto que la copia no tienen derecho para engreírse y exaltarse en contra ni sobre su original" (Posadas 1960: 1457).

El diputado por Tucumán fundaba su posición en el iusnaturalismo apelando a fuentes de diversos orígenes como la Biblia o Rousseau. Los esfuerzos retóricos de Laguna no sólo hicieron pie en "la ciencia social de la época" (Chiaramonte 2000: 58-61) sus diversas ramas sino que también aludieron a la experiencia reciente del pueblo tucumano, la victoria del 24 de septiembre de 1812. Ésta aparecía como fundante de una nueva historia que investía de autoridad al pueblo tucumano, ya no en el respeto a la ley del rey según la antigua constitución, sino en el servicio a la "Patria".

Durante el tiempo que duró la Asamblea, la posición de Laguna fue independiente en relación con las facciones que dominaron la misma (cf. González 1962: 331). Incluso Artigas lo vió como aliado potencial junto a los diputados de la Provincia Oriental y del Paraguay que procuraba desequilibrar el peso de las fuerzas políticas en el seno de la Asamblea a favor de la confederación (cf. Frega 2007: 198). Sin embargo, esto no se concretó. Cuando la Asamblea fue disuelta, Laguna volvió a Tucumán donde tuvo nuevas oportunidades de promover la aplicación práctica de principios iusnaturalistas.

3. Palabras finales

En el contexto de la inédita crisis de la monarquía hispana, la disputa en torno de quién debía gobernar legítimamente admitió respuestas alternativas según la coyuntura de la soberanía. Las propuestas de Laguna inspiradas en el iusnaturalismo significaron subvertir el orden establecido basado en las nociones de corporación y jerarquía y proponía la redefinición de la asociación política en términos de sociedad de iguales. Así aspiraban sino a la igualación política por lo menos a la visibilización de grupos sociales al interior de la comunidad local nunca antes inconsultos políticamente; a una aparente equiparación del campo con la ciudad, aun cuando las posibilidades se restringieran a una expresión más pasiva del primero con respecto al segundo; pero también a la igualación política de la ciudad subordinada de Tucumán con la capital virreinal sobre el reconocimiento de que ambos pueblos eran igualmente soberanos.

Entre 1809 y 1813, los límites autoimpuestos por parte de Laguna parecían estar dado por la exigencia de autonomía de las provincias americana. Esto no significó, paradójicamente, que quien fuera hijo de los propietarios de la casa donde se juró la independencia de las Provincias Unidas de América del Sur el 9 de julio de 1816, no necesariamente adhirió a la demanda de independencia política de los territorios rioplatenses con respecto a la monarquía hispana hasta, al menos, 1813.

Ahora bien, si como quiere Chiaramonte la vida intelectual y política en siglo XVIII y primeras décadas del XIX se fundaba en el derecho natural; la acción de Laguna, incomprendida por sus contemporáneos tucumanos visibiliza las dificultades a la hora de implementar en la práctica los principios iusnaturalistas.

Bibliografía

Archivo Histórico de Tucumán, Sección Administrativa, Vol.22, 1812, fs. 373-375 y 381.

Chiaramonte, J. (1997). *Ciudades, provincias, estados: orígenes de la nación argentina (1800-1846)*. Buenos Aires: Ariel.

Chiaramonte, J. (2000). Fundamentos iusnaturalistas de los movimientos de independencia. En *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana "Dr.EmilioRavignani"* (22), pp. 58-61.

Chiaramonte, J. (2004). *Nación y estado en Iberoamérica. El lenguaje político en tiempos de las independencias*. Buenos Aires: Sudamericana.

Chiaramonte, J. (2010). *Fundamentos intelectuales y políticos de las independencias. Notas para una nueva historia intelectual de Iberoamérica*. Buenos Aires: Teseo.

Comisión Nacional Archivo Artigas (1974). *Archivo Artigas.* Montevideo: A. Monteverde y Cía., Tomo XI.

Espanha, A. (1998). *Cultura jurídica europea. Síntesis de un milenio.* Madrid: Tecnos.

Frega, A. (2007). *Pueblos y soberanía en la revolución artiguista. La región de Santo Domingo Soriano desde fines de la colonia a la ocupación portuguesa*. Montevideo: Ediciones de la Banda Oriental.

Furlong, G. (1944). *Bibliotecas argentinas durante la dominación hispánica*. Buenos Aires: Huarpes.

Furlong, G. (comp.) (1960). Diego León de Villafañe y sus cartas referentes a la revolución argentina. En *Boletín de la Academia Nacional de la Historia* (XXXI), pp. 129-212.

Furlong, G. (Comp.) (1962). *Diego León de Villafañe y su "Batalla de Tucumán (1812)"*. Buenos Aires: Theoría.

García de Saltor, I. (2003). *La construcción del espacio político. Tucumán en la primera mitad del siglo XIX*. San Miguel de Tucumán: Instituto de Historia y

Pensamiento Argentino/Facultad de Filosofía y Letras/Universidad Nacional de Tucumán.

González, A. (1962). *Las primeras fórmulas constitucionales en los paíese del Plata (1810-1814)*. Montevideo: Barreiro y Ramos S.A Editores.

Lizondo Borda, M. (1939). *Actas del Cabildo de Tucumán*. Tucumán: Instituto Historia Lingüística y Folklore/ Dpto. de Investigaciones Regionales/Universidad Nacional de Tucumán. Vol. I. 1810-1816.

Lupiañez, G. (2008). *El "nombramiento" de diputados tucumanos a reuniones generales supralocales en la crisis de la monarquía compuesta hispana (1810-1813)*. San Miguel de Tucumán (inédito).

Marichal, J. (1978). *Cuatro fases de la historia intelectual latinoamericana, 1810-1970*. Madrid: Cátedra/Fundación Juan March.

Pérez Perdomo, R. (2008). Los juristas como intelectuales y el nacimiento de los estados naciones en América Latina. En C. Altamirano (Dir.). *Historia de los intelectuales en América Latina, I. La ciudad letrada, de la conquista al modernismo*. J. Myers (Editor del volumen). Buenos Aires/Madrid: Katz, pp.168-183.

Perilli de Colombres Garmendia, E. (2010). Nicolás Valerio Laguna: abogado e instruido en asuntos de derecho. En *Boletín Instituto San Felipe y Santiago de Estudios Históricos de Salta* (48), pp.133-149.

Páez de la Torre, C. (h) (1987). *Historia de Tucumán*. Buenos Aires: Plus Ultra.

Portillo Valdés, J. (1998). Política. En V. Ferrone y D. Roche (Eds.), *Diccionario Histórico de la Ilustración*. Madrid: Alianza, pp.112-123.

Portillo Valdés, J. (2006). *Crisis Atlántica. Autonomía e independencia en la crisis de la monarquía hispana*. Madrid: Fundación Carolina/Centro de Estudios Hispánicos e Iberoamericanos/Marcial Pons.

Posadas, G. (1960). Autobiografía. En Senado de la Nación. *Biblioteca de Mayo. Autobiografías*. Buenos Aires (1456-1459).

Ternavasio, M. (2007). *Gobernar la revolución. Poderes en disputa en el Rio de la Plata, 1810-1816*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.

Mariano Moreno: pueblo, autonomía e ilustración

Dolores Marcos (UNT)

1. Introducción

En el célebre artículo "Respuesta a la pregunta ¿Qué es la Ilustración?" Kant afirma que la condición para iniciar a la humanidad en el camino de la autonomía, es la máxima libertad en el uso público de la razón, esto es, la libertad con que los hombres expresan sus ideas públicamente (cf. Kant 1948). El público está constituido por los individuos que son capaces de pensar por sí mismos y de hablar en nombre propio. Por lo tanto, "público" no refiere a la humanidad en tanto pueblo o en tanto género humano, sino aquella humanidad que ha entrado en el camino de la Ilustración. En esta humanidad letrada está depositada la confianza respecto de las posibilidades de la emancipación de los hombres.

Armando Plebe, en su caracterización de los ilustrados, afirma que de esta definición canónica es posible extraer algunas consecuencias. Entre ellas, interesa destacar que los ilustrados no buscan la concurrencia del pueblo contra los poderosos, ya que consideran que los sectores populares están atados a la ignorancia y al miedo (cf. Plebe 1971). La emancipación es consecuencia del uso de la razón, la lucha contra los poderes constituidos se da con la fuerza de la cultura. En este sentido, Voltaire afirma que los filósofos no escriben para el pueblo (Plebe 1971).

El mismo autor señala, sin embargo, que la Ilustración está atravesada por el conflicto entre el ideal de la tolerancia y el impulso al activismo. Este impulso predominará en la atmósfera que prepara el momento revolucionario en Francia, en el cual también se atenúa la actitud antipopular de los ilustrados. Es Rousseau uno de los pensadores que más fuertemente influyen en este giro. El ginebrino es sin duda un caso particular en el espectro de los ilustrados. Una de las notas salientes de su filosofía política es el énfasis puesto en la relación entre libertad e igualdad. Si Kant reclamaba la libertad en el uso público de la razón como condición de la emancipación, Rousseau advertirá que aquella no es posible si no están dadas ciertas condiciones de igualdad entre los hombres.

Es en esta última tradición que se ubica Mariano Moreno, cuyas ideas respecto de la organización política luego de los acontecimientos de Mayo abrevan en el pensamiento rousseauniano. Es por eso que encontramos en algunos de los escritos del hombre del Río de la Plata una fuerte convicción sobre la necesidad de incluir al pueblo como sujeto de Ilustración, como condición necesaria para establecer las bases de una República soberana. De alguna manera, se puede afirmar que la autonomía reclamada por Kant respecto de la humanidad ilustrada, adquiere en Moreno, por influencia de las ideas igualitaristas de Rousseau, una impronta que ensancha y amplía tales exigencias al pueblo soberano, protagonista de los acontecimientos políticos en América.

2. Libertad, Igualdad, Soberanía

En la "Supresión de los Honores del Presidente" Moreno manifiesta la necesidad de sostener las reglas de la virtud republicana para los funcionarios del nuevo gobierno en base al principio de igualdad, "si deseamos que los pueblos sean libres, observemos religiosamente el sagrado dogma de la igualdad" (Moreno 2007). De este modo afirma, siguiendo a Rousseau, que libertad e igualdad constituyen horizontes que el pueblo soberano debe perseguir con el mismo ímpetu, ya que cada una de ellos cobra sentido en función del otro (cf. Goldman 2009: 131).

El proceso revolucionario de 1810, en el cual fue subrogada la autoridad del Virrey, fue acompañado por diferentes tradiciones de pensamiento, entre las que se destacan el derecho natural y de gentes y las ideas ilustradas. Se trató de un proceso atravesado por contradicciones propias de un momento de crisis del antiguo orden y de la incertidumbre que planteaba la fundación de una nueva organización. Al tiempo que se asumía el ejercicio del gobierno local por parte de los pueblos del Río de la Plata, se sostenía la fidelidad al Rey; pero también se convocaba a las provincias a un congreso constituyente para decidir el futuro de la nación (cf. Goldman 2009: 126).

El problema de la soberanía se constituía como un nudo central en los debates. Respecto de esta cuestión, la mayoría de quienes participaron en el Cabildo de 1810 sostuvo el concepto de retroversión del poder por parte de los pueblos, derivado de la doctrina del pacto de sujeción. La soberanía se asumía en ejercicio, más no en

propiedad, ya que la misma seguía perteneciendo al rey cautivo (cf. Goldman 2009: 110). Las posturas más radicalizadas, a las cuales adherían Moreno, Castelli y Monteagudo, sin embargo, buscaban introducir la idea de que la soberanía sólo se justificaba en el contrato social, es decir, en el libre consentimiento de los pueblos de las provincias (cf. Klaus 2010: 81).

Las reflexiones de Moreno sobre la soberanía se proponían mostrar la ilegitimidad de la sujeción a España y promover la creación de un contrato social criollo capaz de inaugurar las bases de un nuevo ordenamiento político. Intentaba señalar que no era suficiente separarse de España, sino que era necesario instaurar una república sobre principios de igualdad y libertad.

La circunstancia de la imposibilidad del Rey para gobernar, que desnudaba el absurdo de sostener al virrey, debía servir para poner en evidencia la ilegitimidad del dominio español sobre los pueblos de América. Éstos no habían consentido en someterse al dominio español, no habían participado en ningún pacto social. Por el contrario, señala el autor, este dominio tuvo como base la fuerza y la violencia, recursos que, tal como ya señalara Rousseau, nunca pueden ser los cimientos de un derecho. "La América en ningún caso puede considerarse sujeta a aquella obligación; ella no ha concurrido a la celebración del pacto social, de que derivan los monarcas españoles los únicos títulos de la legitimidad de su imperio; la fuerza y la violencia son la única base de la conquista que agregó estas regiones al trono español..." (Moreno 2009a: 136)[1].

Moreno veía en el clima revolucionario de Mayo la oportunidad para cortar con ese dominio espurio y celebrar un pacto fundacional entre pueblos libres que se dieran una organización política propia. La única justificación legítima de la autoridad era el contrato, hacia allí debían orientarse los pueblos americanos, con independencia de la dominación a que habían estado sujetos *de facto*. Era preciso, para el Secretario de la Junta, comprender la soberanía en términos de autonomía y no como un poder que debía ejercerse provisoriamente. La libertad inherente a los pueblos americanos y la igualdad de derechos reclamada debían ser la base para la constitución autónoma en nombre de un poder auténticamente soberano.

> "...un pueblo es un pueblo antes de darse un Rey, y de aquí es que aunque las relaciones sociales entre los pueblos y el Rey quedasen disueltas o suspensas por el cautiverio del

[1] *Gazeta de Buenos Ayres*, 15 de noviembre de 1810.

> Monarca, los vínculos que unen a un hombre con otro en sociedad quedaron subsistentes porque no dependen de los primeros..." (Moreno 2009a: 128)[2].

De este modo afirma no sólo la precedencia de los pueblos respecto de la autoridad, sino también la independencia de los pueblos de América respecto de toda sujeción extraña e incluso el carácter autónomo y soberano de este sujeto político.

Moreno apostaba no solo por reemplazar el ejercicio del gobierno del virrey por la Junta Provisoria, sino que impulsaba una radicalización de este proceso mediante la realización de un Congreso capaz de fundar una nueva nación, nacida del pacto entre pueblos libres, expresada en una Constitución.

Noemí Goldman advierte que el concepto de pueblo tomado en plural aludía a las ciudades con cabildo, consideradas las unidades políticas de la organización colonial. Son éstos pueblos los que envían representantes a Buenos Aires, y se entiende que la nación por surgir debía ser el fruto del acuerdo entre ellos (cf. Goldman 2009: 107). Esta particularidad también introdujo otra discusión respecto de si la soberanía debía entenderse como una unidad o si el concepto podía referirse a los pueblos de las provincias. En este debate, Moreno defendió la soberanía como una unidad indivisible e inalienable, que consiste en la Voluntad General.

Coincidimos también con la autora cuando afirma que Moreno se propuso reemplazar una teoría de la soberanía basada en el pacto de sujeción entre pueblo y rey por un contrato social entre hombres libres (cf. Goldman 2009: 145). En este salto teórico se puede afirmar que Moreno pretendió dar un giro ilustrado a las ideas que impulsaban el proceso revolucionario. Ese giro ilustrado es precisamente el que se expresa en las relaciones entre soberanía, autonomía e ilustración de los pueblos, presentes en la base del pensamiento moreniano. Estos tres conceptos parecen implicarse entre sí en el ideario político del Secretario, de manera que la afirmación de alguno de ellos necesariamente remite a los otros.

[2] *Gazeta de Buenos Ayres*, 13 de noviembre de 1810.

3. La ilustración de los pueblos

El camino para conquistar la soberanía surgida del contrato social es la instrucción de los pueblos. Al menos esto permite pensar el énfasis puesto por Moreno en la necesidad de que los pueblos accedan a la educación, a la cultura y al conocimiento de sus derechos. Así lo sostiene en el Prólogo a la traducción del *Contrato Social*: "...si los pueblos no se ilustran, si no se vulgarizan sus derechos, si cada hombre no conoce lo que vale, lo que puede y lo que se le debe, nuevas ilusiones sucederán a las antiguas, y después de vacilar algún tiempo entre mil incertidumbres, será tal vez nuestra suerte mudar de tiranos, sin destruir la tiranía" (Moreno 2009b: 105).

La vulgarización del conocimiento respecto del modo en que se organiza y se forja un pueblo civilizado parece ser el modo de asegurar la victoria de la conformación autónoma de la nación, frente al imperio de la sujeción. La fundación de la biblioteca pública, luego devenida Biblioteca Nacional, el uso de la Gazeta de Buenos Ayres como medio de divulgación de las ideas revolucionarias, el reiterado llamado a los sabios e ilustrados a poner a disposición del pueblo sus saberes, son acciones que permiten afirmar la relevancia que tenía para el Secretario contar con un pueblo instruido en los principios de la autonomía y en el alcance de sus derechos. El despotismo, afirma, encuentra su ruina cuando el pueblo comprende que la única raíz y origen de la obediencia es el contrato (cf. Moreno 2009a: 124)[3].

Poner estas ideas al alcance de las mayorías es condición del triunfo de una idea de soberanía autónoma mediante la institución de una república basada en los principios de la igualdad y la libertad.

Autonomía significaba también pararse en un plano de igualdad respecto de la metrópoli. Desde esta geografía periférica y por trescientos años colonial, la divulgación de las luces implicaba recuperar para sí la conciencia de los derechos que asisten a sus habitantes. Los pueblos, como los hombres, recuperan su dignidad cuando no son tutelados (cf. Moreno 2009a: 124), esto es, cuando, parafraseando a Kant, son capaces de pensar por sí mismos, en base a sus propios intereses y convicciones. "Nuestros derechos no son inferiores a los de ningún otro pueblo del mundo" (cf. Moreno 2009a: 140)[4] es la afirmación de la igualdad del derecho a la

[3] *Gazeta de Buenos Ayres*, 1 de noviembre de 1810.
[4] *Gazeta de Buenos Ayres*, 1 de noviembre de 1810.

soberanía con que los pueblos de América reclaman ser reconocidos por el resto de las naciones.

El lazo que une la ilustración del pueblo con la acción revolucionaria que tiene como objetivo la independencia y la conformación de un estado soberano es la apropiación del principio según el cual los pueblos son el "único origen del poder de los reyes, por lo cual pueden modificarlo, por la misma autoridad con que lo establecieron al principio" y "esto es lo que deben hacer los pueblos de América" (cf. Moreno 2009a: 140). Extremando el argumento se podría afirmar que la circunstancia del cautiverio del rey no ha hecho más que precipitar la acción de estos pueblos para reasumir una soberanía que siempre les fue propia, para iniciar un camino de autonomía que les corresponde por derecho. El esclarecimiento de este principio constituye para el Secretario una condición ineludible hacia la victoria de la Revolución.

4. Consideraciones finales

En la encrucijada de los debates y turbulencias del inicio de la América libre, Moreno sostuvo con fuerza los principios del ideario ilustrado, específicamente, en su vertiente rousseauniana. Si bien coincidiría con la definición de Kant en la necesidad de que los hombres debían sacudirse las tutelas para pensar por sí mismos, las circunstancias históricas y políticas en que le tocó pensar dan a su convicción un giro particular. La reflexión desde la periferia, desde la posición subordinada de una colonia que intenta levantarse contra esa condición, resignifica el discurso ilustrado. Principios como la autonomía, la soberanía, la independencia necesitan ser apropiados por los pueblos protagonistas en esta nueva fase de su historia. Por eso se encuentra un énfasis en la consideración de un sujeto político colectivo, que a través del cultivo de las luces de la razón sería capaz de conquistar su soberanía. La igualdad proclamada por las luces europeas adquiere en el proceso revolucionario del Río de la Plata el sentido de una lucha por su autonomía frente a las otras naciones.

Preferir "una peligrosa libertad a una quieta servidumbre" (cf. Goldman 2009: 152) significó para Moreno luchar contra el fanatismo y el embrutecimiento de la tradición, para sembrar en los criollos el entusiasmo por la libertad con igualdad como origen racional de la nueva nación.

Bibliografía

Goldman, N. (2009). *¡El pueblo quiere saber de qué se trata! Historia oculta de la Revolución de Mayo*. Buenos Aires: Sudamericana.

Herrero, F. (Comp) (2010). *Revolución. Política e ideas en el Río de la Plata durante la década de 1810*. Rosario: Prohistoria Ediciones.

Kant, I. (1948). Respuesta a la pregunta ¿Qué es la Ilustración?. En Kant, I. *Filosofía de la Historia*, Buenos Aires: Edic. Nova.

Plebe, A. (1971). *Qué es verdaderamente la Ilustración*, Madrid: Doncel.

Moreno, M. (2007). Supresión de los honores del presidente, 8 de diciembre de 1810. En *Plan de Operaciones y otros escritos*, La Plata: Terramar Ediciones.

Moreno, M. (2009a). Sobre el congreso convocado y Constitución del Estado. En *Gazeta de Buenos Ayres*. En *El pensamiento de los hombres de Mayo*, prólogo de Noemí Goldman, Buenos Aires: Editorial El Ateneo.

Moreno, M. (2009b). Prólogo a la traducción de *El Contrato Social*, 1810. En *El pensamiento de los hombres de Mayo*. Prólogo de Noemí Goldman, Buenos Aires: Editorial El Ateneo.

Rousseau, J.- J. (2004). *El Contrato Social*. Barcelona: RBA.

La revolución haitiana y las huellas de la Ilustración: recepciones literarias en el Caribe colonial

Gesine Müller (Universidad de Colonia)

Para el fenómeno de la Revolución de Haití, ese golpe de respuesta único en la historia mundial a la esclavitud y el colonialismo, carecemos hasta hoy de categorías descriptivas y narrativas claras. Esto, no en última instancia, debe estar relacionado con el hecho de que tal acontecimiento ha sido y es valorado de maneras muy disímiles. La Revolución de Haití ha sido y es interpretada como utopía, pero también como algo inconcebible, y en ocasiones, incluso, como un trauma.

En las siguientes páginas pretendo mostrar cómo existen algunos tempranos discursos literarios sobre Haití (que datan de la primera mitad del siglo XIX) que se mueven entre dos categorías de percepción: la catástrofe y el silencio. Aquí resulta de importancia el hecho de que el concepto de catástrofe puede tener connotaciones muy fructíferas en su significado etimológico principal como un *giro* en las lecturas del trato escenificado literariamente con el tema de la Revolución haitiana.

1. Sobre los antecedentes históricos de una percepción específica de la Revolución de Haití

Aunque no es posible anticipar la Revolución haitiana desde la perspectiva de la historia de la cultura, quisiera hablar aquí brevemente de un importante autor cuya interpretación de las constelaciones caribeñas, hacia el año 1785, estaba marcada de tal modo por la ambivalencia que, a mi juicio, preparó el terreno para que ciertas categorías de recepción a largo plazo pudieran desplegar toda su fuerza para imponerse: se trata de Guillaume-Thomas Raynal. Como ya se conoce bien por el contexto del volumen que en el año 1770 apareció de forma anónima, con machón de crédito fijado en Amsterdam, una obra en seis volúmenes que llevaba por título *Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des*

Européens dans les deux Indes. En su artículo "*Die Auslöschung der Differenz*" (La supresión de la diferencia) Anthony Pagden abordó varios aspectos centrales sobre la vida de Raynal:

> "El propio Raynal era un reformista moderado, un hombre que, tal y como lo planteó Frédéric Grimm, defendía puntos de vista que 'eran más compatibles con la política tradicional que con la justicia [...]. Más tarde, en el año 1785, Raynal escribió un *Essai sur l'administration de St. Domingue*, en el que si bien proponía ciertas reformas, no abogaba en ningún caso por la liberación de los esclavos ni por la abolición de la esclavitud" (Padgen 2002: 116).

Como muchos otros, también él expresó su indignación moral por la esclavitud, a la que calificaba de *le droit terrible du plus fort* (el terrible derecho del más fuerte), pero afirmaba asimismo que su abolición no sería aceptable desde un punto de vista político. El texto se ocupa principalmente de la cuestión del comercio libre y, como casi todos los escritos de Raynal, era una obra colectiva que muy probablemente haya sido escrita en buena parte por Pierre Victor Malouet, que entre los años 1776 y 1778 fue el gobernador de Guyana.

Tanto para Diderot como para Raynal la esclavitud es un mal evidente, ya que le niega al hombre un derecho inalienable, inherente a su condición humana, el "tener la propiedad sobre sí mismo" (*propriété de soi*) (Pagden 2002: 125). Ese derecho, el cual es algo más que la capacidad para comerciar libremente, representa, según la razón, "el carácter específico del hombre" (Pagden 2002: 125). Porque, como bien argumentó en 1793 el famoso abolicionista Frossard ante la Asamblea Nacional, la esclavitud no solo convertía al género humano en una mercancía, sino que valoraba al hombre también por su fuerza física, precisamente por aquella cualidad que es la menos esencial para determinar la identidad humana, con lo cual representaba "la mayor ofensa contra nuestra naturaleza" (Pagden 2002: 126).

La libertad para elegir formas propias de endeudamiento humano -algo que diferenciaba a los esclavos de los asalariados europeos, con cuya situación se los comparaba con suma frecuencia- es una forma de "disfrute dentro del propio espíritu" (*esprit*), tal como lo formuló Diderot (cf. Pagden 2002: 126). El esclavo, al que se le niega ese elemento de la condición humana, queda de ese modo rebajado a un nivel más bajo que el de los perros que los españoles llevaron a América: el perro

es solo un autómata, mientras que el esclavo aún puede disponer en cierta medida de aquello de lo que nadie podría despojarle: su conciencia.

A modo de resumen podría decirse acerca de Raynal (recurriendo a una cita de Ottmar Ette): "A pesar de todas las contradicciones y ambivalencias que dañaron el efecto de la Histoire des deux Indes en los círculos hispanoamericanos, tanto Raynal como su famosa obra representaban simbólicamente la liberación de la opresión colonial" (Ette 1998: 590).

Hasta aquí lo que deseaba abordar sobre la situación en torno a los años 1770 y 1785. Pero, ¿qué ocurrió después de 1804? ¿En qué medida puede trazarse un puente entre esas tempranas denuncias del sistema colonial, como las de Raynal, y la de renombrados representantes literarios de la primera mitad del siglo XIX?

En el caso de Haití, Hans-Jürgen Lüsebrink nos ha demostrado, a partir de ejemplos del Abbé Henri Grégoire, de Antoine Métral y del Barón de Vastey, cuál fue el papel fundamental que desempeñaron los medios impresos entre los años 1800 y 1820 para la legitimación de la independencia de Haití. En la medida en que los autores haitianos imitaban el estilo de los informes a la corte del *Ancien Régime*, ofrecieron una contribución decisiva al reconocimiento internacional de las capacidades intelectuales, del "grado de civilización" y de la forma de auto-administración del nuevo Estado. No en última instancia, fue también gracias a esa apropiación creativa de los medios de representación occidentales que el joven Estado postcolonial consiguió afirmar sus posiciones de poder (cf. Lüsebrink 2010: 321)[1].

Sin embargo, fuera de la isla, en todo el mundo occidental, incluidas las colonias que rodeaban por entonces a la antigua isla de Santo Domingo/Haití, se rechazó con vehemencia y de forma estricta el modelo de la Revolución de Haití como ejemplo de emancipación (cf. Meyer-Krentler 2012: 32).

2. Haití y las huellas de la Ilustración: Martinica y Guadalupe

¿Cómo se articulan las representaciones literarias sobre Haití y las huellas de la Ilustración en el propio Caribe? El miedo a Santo Domingo es un tema frecuente de las literaturas del Caribe, sobre todo en la primera mitad del siglo XIX. En el caso de Louis de Maynard de Queilhe se aborda, por ejemplo, el trato que reciben los

[1] (Cf. Abel 2009: 471-479).

esclavos, los cuales han de ser tratados con dureza y justicia con el fin de evitar un segundo Santo Domingo; ésa es, en definitiva, la postura de los esclavistas protagonistas de la novela *Outre-mer* (1835), si bien en ella se establece una equivalencia entre el concepto de justicia y el de legalidad colonial, es decir, con el derecho del esclavista a proceder como estime correcto (cf. Wogatzke 2006: 505). En la obra de Maynard los negros libres y los mulatos encarnan a egoístas oportunistas que pretenden trasladar las circunstancias haitianas a Guadalupe y Martinica con el fin de satisfacer sus apetitos privados (cf. Wogatzke 2006: 506). "¡La Martinica, el 29 de diciembre de 1830, se convertirá en una segunda Santo Domingo, una Francia de las Antillas! Abogo por que se me nombre diputado inmediatamente después" (Maynard de Queilhe en Wogatzke 2006: 506), declara uno de los cabecillas de la conspiración, mientras el otro exhorta a las masas a que se apoderen de lo que los blancos jamás entregarán por propia voluntad: "Pero ellos no dan nada, toman todo. Santo Domingo debe atraer y fijar sus ojos y mentes. Santo Domingo es la estrella de todo lo que hacemos" (Maynard de Queilhe en Wogatzke 2006: 506). En Maynard es solo gracias al embrutecimiento de los esclavos y a la perspicacia de los amos que se podría evitar un segundo Santo Domingo (cf. Wogatzke 2006: 507).

En *Les créoles ou la vie aux Antilles* (1835), de J. Levilloux, apenas se menciona Haití, lo cual resulta tanto más asombroso por cuanto la novela tiene lugar en la época de las sublevaciones en Haití y de las revueltas de esclavos en Martinica y Guadalupe, lo cual conforma una temática central de la novela. Y precisamente porque la novela es retrospectiva -escrita cuarenta y cinco años después- y toma como centro de su atención la fase álgida de la Revolución, la década de 1790, desde una época, por lo tanto, en la que en la Francia continental ya habían tenido lugar todos los debates en torno al reconocimiento de Haití (que ocurrió definitivamente en 1825), llama mucho la atención esa omisión del país. Los pocos pasajes en los que se menciona a Haití se resumen de forma rápida. Un episodio bastante singular lo representa la primera información que se transmite acerca de los acontecimientos haitianos por parte del personaje de Thélesfore, información que es relacionada directamente con la Revolución Francesa:

> "—¡Las grandes noticias, señores! —exclamó Thélesfore al entrar—. ¡Las noticias de Santo Domingo!

—¡Santo Domingo! ¿Qué noticias son? ¡Qué noticias son! —se escucharon las exclamaciones desde todos los rincones del apartamento.

Thélesfore, con los aires de importancia de quien posee un secreto interesante, empezó por acomodarse en una butaca después de haber lanzado su sombrero y bastón con mango de oro a su joven esclavo.

—En fin, ¿de qué se trata? ¡Las noticias! Le estaban gritando con un redoble de curiosidad y de ansiedad al mismo tiempo.

—Lo que se agita es nada menos que el reguero de pólvora cuya cabeza está en París y la cola aquí; y ahora empieza a arder.

—¡Cómo! —dijo Desvallon—. ¿Los principios que se forjan en los clubes reciben el impulso del huracán revolucionario en la gran colonia?" (Levilloux 1977: 70).

Los debates de la Ilustración en los clubes parisinos parecen haber hallado eco en la gran colonia, en la perla del imperio colonial francés. Los acontecimientos de Haití son calificados de conspiración, liderados por un mulato llamado Ogé:

"—Eso es —continúa Thélesfore—, se nos hace saber desde Port-au-Prince lo de la conspiración del mulato Vincent Ogé, recientemente llegado de Francia.

—¡Conspiración! —repitieron con horror los demás asistentes" (Levilloux 1977: 70).

A la pregunta sobre cuál puede ser la motivación de los rebeldes, se responde: "Ogé ha reclamado la igualdad civil y política en nombre de no sé qué locura —respondió Thélesfore adoptando una aire desdeñoso" (Levilloux 1977: 71). A Haití se lo considera en este libro un polvorín al que llegan los fuegos revolucionarios que parten de París.

El estremecimiento sufrido por toda la región a causa de esa Revolución haitiana no fue, ciertamente, solo una sacudida exterior de los privilegios heredados. También hay que interpretarlo como una sacudida de los pilares internos más sólidos de una clase europea privilegiada y criolla con tendencia al eurocentrismo, un estremecimiento que alcanzó a todas las islas del Caribe, el cual, además, desató el difuso miedo a que ya no sirviera el dualismo tradicional de civilización y barbarie en cuya línea se había entendido hasta ese momento la convivencia entre los hombres. La imagen del hombre europeo racional y no animal, enfrentado al bárbaro prisionero de sus instintos y violento, se viene abajo

en el Caribe con la Revolución haitiana o queda por lo menos peligrosamente agrietado[2].

Al oportunismo separatista de los terratenientes blancos se opone en la novela el patriotismo del protagonista mulato, que encarna como nadie los ideales de la Ilustración francesa y, al final, muere en la Selva negra (en Cataluña), en compañía de Dugommier, en la batalla contra los españoles y en defensa de la causa revolucionaria de Francia.

3. Haití y las huellas de la Ilustración: escenificaciones de una convivencia de las civilizaciones

En la ya mencionada novela *Outre-mer* se traza el dibujo de una utópica y apacible sociedad esclavista. El protagonista mulato, llamado Marius, reproduce las consignas sobre la igualdad recogidas durante una estancia de la Ilustración en París, se indigna a causa de la locura racial que reina en su país de origen para más tarde, tras su regreso, ir comprobando cuán poco realistas son las ideas igualitarias de la Revolución Francesa y cuánto ignoran éstas la realidad de las colonias y la efectiva desigualdad social y de valores de los seres humanos de distinto color de piel y origen. En un principio sus palabras anticipan casi algunas posiciones posteriores de la *négritude*, en lo cual llega tan lejos como para comprar una mujer negra y liberarla a fin de casarse con ella. Pero pronto los hechos lo devuelven a la realidad y el protagonista ve con claridad que existe un abismo interpuesto entre esos dos mundos. Marius aprende entonces que él solo puede amar a una "mujer verdadera", es decir, a una blanca.

En un proceso de purificación llevado a cabo en el sentido de la clásica novela de formación, Marius experimenta, no sin esfuerzo, que las ideas filantrópicas de determinados círculos parisinos y londinenses desacreditan con injusticia el bien establecido sistema de las plantaciones en las colonias.

> "Le habían dicho que uno estaba expuesto a las intemperies de la temporada sin ninguna defensa, totalmente desnudo; y ahora se enteraba de que esos hombres recibían dos batas y dos calzones, y que las mujeres recibían una doble muda de ropa

[2] Me guío, en este aspecto, por el paradigmático capítulo de la tesis de doctorado de Leonie Meyer-Krentler (2012: 14).

> interior y dos faldas al año, y que si los veía andar a veces semidesnudos por ahí, era porque les resultaba más agradable a ellos mismos. [...] Esas labores no eran ni dolorosas ni arduas. Por supuesto que a veces se escuchaba restallar el látigo, pero en el aire, no sobre las espaldas de los esclavos, y ello sólo sucedía para azuzar el brío de los adormilados o para que los más alejados pudieran oírlo. El suelo no estaba impregnado de su sudor, sino tal vez del sirope que nunca se les negaba y que estaban tan acostumbrados a beber diluido en agua [...] Le habían anunciado tantos gritos y suspiros, pero él sólo oía las risas y las palmadas" (Maynard de Queilhe 1835: tomo I, 105-106).

Este ejemplo representa un modelo de convivencia ideal sobre la base de un orden social en el que cada uno tiene su sitio y en el que los esclavos son tratados de la mejor manera.

Mientras que la actitud pro-esclavitud de un Maynard de Queilhe es bastante sintomática de los escritores *bekés* de las Antillas francesas, existen otros utópicos proyectos de futuro que ven como algo positivo la mezcla de las razas. Significativamente, dichos proyectos surgen a menudo en los centros coloniales. Es por ello que, un año después, en la revista *Revue des Colonies*, con una postura crítica hacia la esclavitud, podemos leer un artículo relacionado con la utopía de una nueva raza mestiza:

> "De esos blancos, de esos negros y de esos rojos surgirá una raza mestiza de europeos, africanos y americanos que dentro de algunas generaciones y a través de los distintos cruces, señor mío, de los colores pardo, caramelo y melocotón, llegará a una tonalidad cobriza ligeramente amarilla. Todas estas características, todas estas maravillas de la civilización, que elevan nuestros corazones y nuestras mentes, son cosas que veremos más o menos en poco tiempo" (*Revue des Colonies*: 20-21).

En esta cita se transmite una norma del saber de la convivencia bastante poco común para la época. Gracias al inminente mestizaje, el cual traerá consigo resultados todavía imprevisibles, pueden esperarse algunas maravillas desde el punto de vista civilizatorio. La idea de la civilización en el sentido de la Ilustración es omnipresente, pero nunca reflexionada de manera profunda.

Detrás de todo está la idea de la Revolución haitiana, que nunca puede ser mencionada de manera directa.

4. Haití y las huellas de la Ilustración en la misma isla de Haití

Hacia Haití, como primer Estado negro independiente de América Latina, han apuntado intentos muy disímiles de definir los conceptos propios europeos, y todo después de una fase de rechazo parcial de las manifestaciones políticas y culturales de los antiguos amos coloniales, lo que condujo a que se le asignara nuevamente una función orientativa más a la Francia de la Ilustración que a la del Romanticismo (cf. *Revue des Colonies*: 42). En el *Moniteur* del 7 de septiembre de 1867, D. Delorme destaca cómo debería echar raíces una civilización inspirada en los ideales ilustrados franceses:

> "La civilización que pretendemos introducir en el país llegará a través de la instrucción pública. Son las luces las que irradian desde todos los puntos, y que diseminarán sobre la República las sanas nociones de orden, de ley y de progreso de una sociedad. No será necesario tener una riqueza natural aprovechable y sólida sin las claridades del espíritu que indican la ruta a seguir, los medios a emplear, el objetivo a tener en cuenta" (Wogatzke 2006: 46).

Una y otra vez Delorme recurre a la metáfora de la luz de la Ilustración y en relación con el sistema escolar escribe que la formación universitaria debería estructurarse en Haití siguiendo el mismo modelo de París (cf. Edner Brutus en Wogatzke 2006: 53).

Raphaël Confiant y Patrick Chamoiseau destacan este aspecto en *Lettres créoles*. El personaje de Stella, primera novela haitiana, publicada en 1859, por ejemplo, la protagonista de la obra de Bergeaud, no es más que una personificación de la libertad. Dicha alegoría es la que sirve de apoyo, al final de la novela, a la idea de una Francia generosa que impulsa la libertad en todo el mundo mediante su Declaración Universal de los derechos humanos y civiles. Desde 1859, la diferencia -que hoy parece tan banal- entre una Francia colonialista y conquistadora, por un lado, y otra Francia que es madre de las artes, de la literatura y de la libertad, es algo que está siempre presente (cf. Chamoiseau/Confiant 1991: 86).

5. Resumen

¿Cuáles son las formas en las que se manifiestan los modelos literarios de la Ilustración en el Caribe? Los intentos de clasificación a partir de modelos históricos de la época chocan en este punto con sus límites, ya que la recepción posterior, tanto de la Ilustración como del Romanticismo en América Latina, se solapa temporalmente con la recepción del Neoclasicismo. La Ilustración y el Romanticismo establecieron un vínculo sincrético, produciendo esa paradoja que fue una especie de *romanticismo positivista* (cf. Wogatzke 2006: 95). Clasicismo y Romanticismo no fueron concebidos por los autores como dos opuestos que, en cierto modo, se excluían, sino muy a menudo como fenómenos complementarios.

Desde el punto de vista de la historia de la literatura, el tema central recae sobre el Romanticismo, que parte de la Europa revolucionaria y postrevolucionaria como un fenómeno epocal suprarregional, para luego -con un mayor retraso en relación con las ideas políticas de la Revolución- gozar de una recepción y una transformación práctica en toda la América Latina y en el ámbito del Caribe (hacia 1830–1870). Sin embargo, en cuanto a su transformación y asimilación práctica en el Caribe, la Ilustración y el Romanticismo no pueden separarse sin más, no desde el punto de vista de sus coincidencias cronológicas ni en relación con el eclecticismo que ponen de manifiesto muchos autores caribeños de ambos sexos[3], a pesar de haber adoptado los conceptos europeos de la época.

Bibliografía

Abel, J. (2009). Tagungsbericht zur Konferenz Koloniales Kaleidoskop Karibik. Eine Inselwelt im Fokus kultureller Transferprozesse im 19. Jahrhundert (09.–11. Juli 2009 in Berlin). En *Romanistische Zeitschrift für Literaturgeschichte*, pp. 471-479.

Abel, J. (2013). *Transatlantisches Körper Denken. Reisende Autorinnen in die spanische Karibik des 19.* Jahrhunderts. Disertación inaugural, Universidad Potsdam.

[3] Acerca de estos planteamientos quisiera destacar que, aun cuando haya usado la forma masculina, siempre incluyo a autoras como Gertrudis Gómez de Avellaneda o la Condesa de Merlín.

Arendt, H. (1963). *On Revolution*. Nueva York: Viking Press.

Brutus, E. (1948). *Instruction publique en Haïti: 1492–1945*. Port-au-Prince: Impr. de l'État.

Chamoiseau, P. y Confiant, R. (1991). *Lettres créoles. Tracées antillaises et continentales de la littérature: Haïti, Guadeloupe, Martinique, Guyane; 1635–1975*. París: Hatier.

Ette, O. (1998). Figuren und Funktionen des Lesens in Guillaume-Thomas Raynals *Histoire des deux Indes*. En Briesemeister, D. y Schönberger, A. (eds.). *Ex nobili philologorum officio. Festschrift zum 80. Geburtstag von Heinrich Bihler*. Berlín: Domus Ed., pp. 589-610.

Fischer, S. (2004). *Modernity Disavowed. Haiti and the Cultures of Slavery in the Age of Revolution*. Durham, NC: Duke University Press.

Hoffmann, L.-F. (1973). *Le Nègre romantique. Personnage littéraire et obsession collective*. París: Payot.

Levilloux, J. [1835] (1977). *Les créoles ou La vie aux Antilles*. Morne-Rouge: Horizons Caraïbes.

Lüsebrink, H.-J. (2010). Transfers culturels et légitimation postcoloniale du pouvoir. L'émergence de la presse et de la littérature haïtienne pendant le règne du Roi Christophe en Haïti. En Ottmar, E. y Müller, G. (eds.). *Caleidoscopios coloniales*. Madrid/Frankfurt del Meno: pp. 305-325.

Maynard de Queilhe, L. de (1835). *Outre-mer*. 2 tomos. París: Renduel.

Meyer-Krentler, L. (2012). *Die Idee des Menschen in der Karibik*. Disertación inaugural, Universidad Potsdam.

Middelanis, C. H. (1996). *Imperiale Gegenwelten. Haiti in den französischen Text- und Bildmedien 1848–1870*. Frankfurt del Meno: Vervuert.

Padgen, A. (2002). Die Auslöschung der Differenz. Der Kolonialismus und die Ursprünge des Nationalismus bei Diderot und Herder. En Conrad, S. y Randeira, S. (eds.). *Jenseits des Eurozentrismus. Postkoloniale Perspektiven in den Geschichts- und Kulturwissenschaften*. Frankfurt del Meno/Nueva York: Campus, pp. 116-147.

Raynal, G.-T. (1770). *Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes*. Amsterdam: *Revue des Colonies*. julio de 1836.

Stiegler, B. (2009). Katastrophen und ihre Bilder. En Kassung, C. (ed.). *Die Unordnung der Dinge: Eine Wissens- und Mediengeschichte des Unfalls*. Bielefeld: transcript, pp. 221-248.

Trouillot, M.-R. (1995). *Silencing the Past: Power and the Production of History*. Boston: Beacon Press.

Wogatzke, G. (2006). *Identitätsentwürfe. Selbst- und Fremdbilder in der spanisch- und französischsprachigen Prosa der Antillen im 19. Jahrhundert*. Frankfurt del Meno: Vervuert.

Wogatzke-Luckow, G. (2004). Victor Hugo: *Bug-Jargal* (1826). Abgesang auf den‚bon sauvage‘ oder Inszenierung von Ambivalenzen? En Grunwald, S. (ed.). *Pasajes. Homenaje a Christian Wentzlaff-Eggebert = Passages. Mélanges offerts à Christian Wentzlaff-Eggebert = Passagen. Festschrift für Christian Wentzlaff-Eggebert*. Sevilla: Universidad de Sevilla, pp. 21-138.

Lectura política del *Genio del cristianismo* en Colombia (1840-1886)

Iván Vicente Padilla Chasing (UNCo)

A finales del siglo XVIII, además de refutar las teorías racialistas y del clima, en Colombia los criollos cuestionaron algunos presupuestos del pensamiento político de la Revolución francesa: se refutó la visión exótica o fabulosa de América, la supuesta inferioridad de las civilizaciones amerindias (Buffon, de Paw y Raynal), el aspecto anticlerical y antirreligioso del pensamiento político de la Ilustración francesa (Voltaire, Rousseau, Diderot, D'Holbach). En oposición a esta tendencia floreció una ensayística en la cual se defendió el cristianismo católico y las funciones sociales desempeñadas por la Iglesia en Nueva Granada desde la conquista. Este aspecto se convierte en el origen cultural de la apologética colombiana. No obstante, en Colombia se tendió a estudiar la emancipación del pensamiento criollo vinculado, de manera unánime, a la Ilustración francesa e inglesa.

Este modo de entender la adhesión de los criollos al pensamiento ilustrado obvió la importancia de la moderada Ilustración española. El peso de la cultura cristiano-católica, sumado a las teorías sociales del reformismo borbónico de los ilustrados españoles (cf. Baras 1993: 13-30), su respeto por la Iglesia (cf. Anes 1976: 63-70), hizo que la adhesión de los neogranadinos a la Ilustración francesa no fuera general. Mientras los proindependentistas hicieron de la retórica de los derechos naturales y civiles el eje de reflexión de sus tertulias, otro sector, no del todo oficialista, impugnó el radicalismo de algunos de los principios que acabaron con el Antiguo Régimen. Esta toma de posición se fundamentó en el análisis del regicidio de Luis XVI y en el de los desmanes del llamado «periodo del terror». Para algunos, estos eventos desvirtuaban su carácter democrático. A partir de 1794, en el *Papel periódico de Santafé de Bogotá*, ("Idea general del estado presente de las cosas de Francia", n° 130), Manuel del Socorro Rodríguez insistirá en el carácter "funesto" y catastrófico de

la Revolución (n° 133, 14 de marzo de 1794). Este aspecto chocó con su visión cristiana de mundo y con su ideal de gobierno (cf. Padilla 2012)[1]:

> "Un hombre [...] quando fixe los ójos sobre la Asambléa Constituyente de París, no podrá menos que experimentar dentro de si mismo unas sensaciones de asómbro y de dolor superiores á quantos afectos de admiracion y lástima haya tenido en toda su vida. Quando vea el horrendo catástrofe de la Francia: quando reflexione sobre sus dias antiguos y los presentes, se estremecerá, se llenará de pavór, y desde ese instante empezará à temerse à sí mismo, conociendo que la mas sublime literatura, que las luces mas sobresalientes de la prudencia humana degenéran en insensatez y barbarie quando se desvían del divino centro de la Religion Catholica. He aqui la causa de ésa funesta metamorfosis que ha cubierto de horror y empapado en lágrimas y sangre à toda la Europa, y que quizá vá à borrár la memoria de todos los grandes acontecimientos del Universo" (*Papel periódico de Santafé de Bogotá*, n° 130, 21 de febrero de 1794)[2].

Esta división temprana entre partidarios de una Ilustración radical y adeptos de otra más bien moderada se mantendrá en Colombia a la largo del siglo XIX. Si bien durante el proceso de emancipación prevalece el discurso sobre los derechos naturales, las libertades civiles, el despotismo, la tolerancia, la soberanía y el anticolonialismo, los neogranadinos no se deshicieron de los valores y principios religiosos infundidos por el catolicismo español. De hecho, en su periódico, Diego Padilla afirmará que el principal objeto de la independencia fue la conservación de "nuestra" religión:

> "Habiendo sido la conservacion de nuestra Sagrada Religion el principal objeto de la revolucion de este Reyno, como hemos dicho muchas veces: habiendonos precisado à esta gran novedad aun mas que el temor de ser presa de la rapacidad francesa, el de exponer estos paises á su libertinage: debemos tener prevenido al Público no solo contra las armas de la seduccion, y artificios politicos de esa gente, sino tambien contra las de su seduccion religiosa" (*Aviso al público* n° 16, 12 de enero de 1811).

[1] Véase también el "Preámbulo..." y los capítulos 1, 2 y 3 de Iván Padilla, Pablo Castro y Andrés Serrato, respectivamente.
[2] En todas las citas respeto la ortotipografía original.

Durante el primer periodo republicano, fieles a Bolívar, las grandes familias terratenientes y los civilistas capitalinos y del sur del país, insistieron en que se mantuviera la educación religiosa y, sobre todo, la alianza con la Iglesia. Hacia el medio siglo, estos hechos sirvieron de argumento para refutar la arremetida liberal contra la Iglesia[3]. El periodo 1840-1870 se caracteriza por los debates librados alrededor de las relaciones entre el Estado y la Iglesia. Al delimitarse ideológicamente los partidos liberal y conservador[4], se inicia un periodo de debates y de guerras civiles cuyos motivos principales fueron la separación del Estado y la Iglesia, la autonomía de ésta y las funciones que debía desempeñar en la educación y en el modelo republicano de gobierno. Dicho debate dio lugar a una literatura que por el hecho de tratar las cuestiones religiosas, por afinidad, encontró en la obra de Chateaubriand, además de los principios fundamentales, un modelo de argumentación: sus ideas se convirtieron en catalizador de la apologética colombiana. En un diálogo implícito, la mayoría de los apologistas colombianos del siglo XIX hacen eco de las ideas del *Genio del cristianismo*.

1. La prensa católica: recepción del *Genio del Cristianismo* en Colombia

Laicizar un pueblo de tradición católica planteó problemas de todo tipo. El asunto de conciencia individual forjó el debate ideológico, a la vez político y moral. Para los conservadores neogranadinos, la fusión armónica del Estado y la Iglesia, la verdad y la moral católica hacían parte del orden natural de las cosas. La oposición se consolidó con la aparición de la prensa católica. A periódicos de tendencia moderada como *El Día*, se sumaron actitudes ortodoxas como las de *La Civilización*, *El Catolicismo*, *El Porvenir* y *La Fe*, entre otros[5]. En nombre del credo católico, sus editores impugnaron todas las leyes y argumentos levantados contra la Iglesia y el catolicismo en general. El sentido de la militancia católica fue

[3] Véase "La religión católica y nuestra independencia" (*El Catolicismo* n° 51, 1 de mayo de 1852).
[4] En *El Aviso* (n° 26, 16 de julio de 1848), Ezequiel Rojas publica el manifiesto liberal. Un año después, entre los números 1-10 (9 de agosto y el 11 de octubre de 1849) de *La Civilización*, Mariano Ospina Rodríguez y José Eusebio Caro publican la declaratoria política del partido conservador.
[5] Las medidas tomadas contra la Iglesia fueron ampliamente justificadas y defendidas en periódicos como *El Tiempo*, *El Neogranadino*, *El Aviso*, *La Imprenta*, *El Sur-americano*, entre otros que promovieron un gobierno laico, el utilitarismo, las libertades civiles, etc.

ampliamente difundido y reivindicado. *El Catolicismo*[6], por ejemplo, se presentó como "órgano de las doctrinas católicas aplicadas a las necesidades sociales de nuestra patria", y afirmó que tendría "por carácter la ortodoxia" inspirada en "la sabia máxima de San Agustín, que todo escritor católico debe observar: *contra rationen nemo sobrius, contra scripturan nemo christianus, contra Ecclesiam nemo pacificus senserit*"[7] (n° 1, 1 de noviembre de 1849: 2). Estos periódicos continúan en Colombia una tradición contrarrevolucionaria que impugna no sólo las reformas liberales relacionadas con la Iglesia, sino también la inspiradora literatura materialista y anticlerical de la Ilustración francesa e inglesa.

Si bien se acepta el *Espíritu de las leyes* y se lo adapta al sentido social del *Evangelio* (entendido como germen de la libertad, igualdad y fraternidad), se rebate todo aquello que desdeña la religión cristiana y sus instituciones. Así, se elaborará una especie de «leyenda negra» del pensamiento sensualista y anticlerical y de su máximo representante, Voltaire:

> "Tindal, Collins, Shaftesbury i Bolingbroke habían publicado sus obras en Inglaterra, i su espíritu se comunicó a la Francia. La atmosfera moral de esta nacion había quedado cargada de maléficos principios desde el reinado de Luis XIV, para recibir inmediatamente el contajio de doctrinas tan favorables a las pasiones.
>
> En Francia había nacido un jenio que parecía predestinado para el mal. Este jenio era Voltaire. El debía sistematizar la impiedad. Tomando los principios de los filósofos de Inglaterra concibió un vasto plan que organizó i desenvolvió con el auxilio de unos cuantos amigos i discípulos suyos. Estos eran los enciclopedistas, i su plan la destruccion del cristianismo. Creíase que la relijion no podría resistir a los embates de la crítica auxiliada por las ciencias, los monumentos y la historia. Se creía que sus bases no reposaban sobre el terreno firme de la verdad; en fin, se creía que ella no podría sufrir un serio exámen en presencia de la filosofía moderna. El Patriarca de Ferney había dicho que si con doce hombres se había fundado el cristianismo, él iba a hacer ver que uno solo bastaba para destruirlo" (*El Catolicismo,* n° 5, 1 de enero de 1850: 50).

[6] Fundado por el Arzobispo de Bogotá Manuel José Mosquera en colaboración con Rufino Cuervo, luego se sumaron Antonio Herrán, José Joaquín Ortiz, Manuel María Madiedo, José Manuel Restrepo, entre otros.

[7] "Nadie es docto si a la razón contradice, nadie es cristiano si rechaza las Escrituras, nadie es amigo de la paz si lucha contra la Iglesia" (1948, 342-343).

Sobre estas bases, se introducen los presupuestos de Chateaubriand. Los editores de *La Civilización*, por ejemplo, al revisar "la civilizacion actual de Europa i de América... la civilizacion cristiana, bajo cuya influencia existimos" (n° 1, 1° de agosto de 1849: 2), tienen en cuenta que para exponer "la inmensidad de los beneficios de la religión" y explicar que el cristianismo civilizó a Occidente, Chateaubriand se representó la cristiandad como "una vasta república",

> "donde aquello que observamos en una parte sucede, al mismo tiempo, en otra. Así, cuando hablemos de hospitales, misiones, colegios de Francia, es también necesario imaginar los hospitales, las misiones y los colegios de Italia, España, Alemania, Rusia, Inglaterra, América, África y Asia; es preciso ver doscientos millones de hombres, al menos, en cuyos terruños se practica las mismas virtudes y se hacen los mismos sacrificios; es necesario recordar que hace mil ochocientos años que esas virtudes existen, y que los mismos actos de caridad se repiten..." (Chateaubriand 1966: II-197-198)[8].

2. Apologética y nación

En esta coyuntura los neogranadinos descubren el trasfondo y valor político de la obra de Chateaubriand. Tal vez conscientes de que con el *Genio del cristianismo* se asistía al renacimiento de la apologética y se operaba una fusión entre el racionalismo y el sentimiento religioso, el cristianismo católico y la idea burguesa de progreso, el catolicismo y la estética, los conservadores dieron lugar a una ensayística apologética histórico-filosófica, en la cual se revisaban las funciones desempeñadas por la Iglesia y el Clero católicos desde la conquista en Colombia. No se trataba de ratificar la fe o la revelación cristiana, sino la esencia católica de la nación. El sentido polémico de la obra de Chateaubriand (debate con la Ilustración materialista y anticlerical), análogamente, se transpone en las circunstancias sociohistóricas de las reformas liberales en Colombia (1849). Al igual que Chateaubriand, la mayoría de los apologistas neogranadinos dejará de lado las pruebas tradicionales de la apologética bíblica, teológica, metafísica o filosófica y

[8] Gran parte de los aspectos políticos del *Genio del Cristianismo* aparecen en la cuarta parte, del libro VI.

enfatizará no tanto en el elemento estético, sino en el aspecto político camuflado, en el *Genio del cristianismo*, en el sentido de la Historia y la noción de progreso.

Los neogranadinos concibieron entonces una apologética con todas las características propias del género: es decir, comprende una reacción o defensa que respondía a los ataques de los liberales a la Iglesia; la exageración de algunos argumentos y hechos positivos para legitimar la alianza entre el Estado y la Iglesia, y la autonomía del poder espiritual; y, una percepción selectiva que autorizaba la omisión de los aspectos negativos de la conquista y la colonia. Como para Chateaubriand, para ellos se trató de demostrar la superioridad moral del cristianismo y su injerencia en el progreso y desarrollo ético e intelectual de la sociedad neogranadina: la revisión del pasado colonial les permitió darle peso histórico al culto católico y demostrar su importancia en la concepción política, social y moral de la nación. Dicho modo de lectura permitió expresar, al mismo tiempo, una actitud intelectual y otra existencial.

La lectura emotivo-afectiva de "la poética del cristianismo" (Chateaubriand 1966: I-221) dio lugar a una teoría política en la cual la religión católica era, históricamente, necesaria para definir las bases del imaginario nacional y para garantizar el orden social y el progreso técnico y comercial. Incluso en *Ideas fundamentales de los partidos políticos de la Nueva Granada* (1858), sin desconocer "la barbarie de la colonización", su autor sostiene que con los españoles vino "lo mejor que el mundo poseía, el Cristianismo", la "gran razón de la civilización moderna" (Madiedo 1985: 10). En un lúcido balance de los diez primeros años de bipartidismo en Colombia, Madiedo denuncia el fracaso de las doctrinas conservadoras y liberales. En plena hegemonía liberal, afirma que: "una escuela liberal reposa sobre cuanto tiene de civilizador y de fraternal el cristianismo; y de cuanto tiene de progresivo el principio de justicia escrita y de justicia práctica" (Madiedo 1985: 23).

Para los apologistas neogranadinos, las leyes civiles debían ir de la mano de los principios religiosos. Así, la mayoría busca demostrar, primero, el papel desempeñado por el sacerdocio católico "en la enseñanza y propagacion de las ciencias en Nueva Granada" y, segundo, "la influencia que ha tenido en la formacion de los hábitos i costumbres de estos habitantes" (*El Catolicismo* n° 3, 1 de diciembre de 1849: 25). La revisión de la crisis social y de conciencia comprende

un análisis de la situación colombiana del momento puesta en perspectiva con la francesa, tanto de la Revolución de 1789 como de la de 1848:

> "El peor estado social es aquel a que ha llegado la Francia, el estado en que el pueblo vive sin relijion de ninguna especie. A ese estado no se llega por la existencia simultánea de muchos cultos en la nacion, sino por la degradacion sistemática de la creencia nacional. Admitid cualquier otro culto cristiano si se presenta; pero para eso no degradeis el culto en que habeis nacido! Dejad que cada elemento relijioso, cada elemento cristiano, se desarrolle por todos los medios que naturalmente posee. No ataqueis al jesuita, porque eso no es otra cosa que declarar que el movimiento, que la prosperidad del catolicismo os pesa. Aprended a aceptar esa prosperidad francamente" (*La Civilización* n° 14, 8 de noviembre de 1849: 58).

Perturbados por la idea de vivir en un Estado laico, sin principios éticos y morales regidos por el catolicismo, inspirados, principalmente, en Chateaubriand y en otros representantes de la patrística tradicional y de la apologética galicana y española de la primera mitad del siglo XIX[9], los ideólogos conservadores concibieron un conjunto distinto de supuestos símbolos nacionales. Sin desconocer el mito del progreso intelectual y técnico, y el entramado axiológico del discurso democrático revolucionario, a la idea de una nación secular y laica, los conservadores opusieron la de una nación confesional, católica apostólica y romana fundamentada en todo aquello que distingue y separa a los seres humanos, esencialmente la Historia, entendida en el sentido providencialista, y aspectos culturales como la raza latina, la religión, las costumbres hispánicas y la lengua. A la versión laica de la felicidad, el sector conservador, opuso una adaptación bíblica fundamentada en el sentido democrático del Evangelio. Este debate hace evidente que, hacia el medio siglo XIX en Colombia, la idea de nación no se había definido del todo: al igual que en la Francia de las Luces, donde se enfrentaron los representantes «des Lumières» y los «anti-Lumières» (cf. Deprun 1979), en Colombia dos modelos incompatibles de modernidad y nación, igualmente radicales, se oponen.

[9] En particular el español Jaime Balmes, *El protestantismo comparado con el catolicismo en sus relaciones con la civilización europea* (1842); el francés Auguste Nicolas, *Estudios filosóficos sobre el Cristianismo* (1848) y *Del protestantismo y de todas las herejías en su relación con el socialismo* (1853); y Juan Donoso Cortés, *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo* (1851).

3. Consideraciones finales

El hecho de que las creencias y valores del cristianismo católico se mantuvieran hizo que el proceso de secularización fuera *sui generis*. Los principios del Evangelio permitieron sustentar, incluso, las nuevas ideas socialistas[10]. Razón por la cual, a la hora de abordar el pensamiento conservador, urge observar que, provistos de cierto pragmatismo y un particular sentido de la realidad, los conservadores del siglo XIX cuestionaron el hecho de que los liberales consideraran el catolicismo incompatible con los modelos políticos sociales y económicos modernos y denunciaron el carácter utópico, prestado y sobrepuesto de algunas de las ideas liberales en Colombia.

La apologética colombiana se preocupó, entonces, por demostrar la compatibilidad del catolicismo con el progreso material: una particular selección de argumentos y hechos con valor histórico les permiten mostrar que el cristianismo además de ser una cultura única y distinta a otras, al expandirse en América, la había anexado a la civilización latina europea. En las luchas por el poder, cuando las naciones latinoamericanas buscaban consolidarse, en Colombia, la revisión histórica de las obras hechas por los religiosos católicos durante el periodo colonial (fundación de colegios, las misiones, bibliotecas, promoción del saber, etc.), les permitió demostrar que los principios del cristianismo no podían ser considerados como mitos o leyendas sin fundamento o como resultado del fanatismo y la superstición. Esta rica literatura, aunque ha sido utilizada por los historiadores y sociólogos, permanece desconocida, para los estudiosos de la literatura en particular.

Dirigida a las autoridades políticas, la apologética colombiana se propuso demostrar la insoslayable huella del cristianismo en el progreso de la humanidad y la compatibilidad de los principios del Evangelio con los paradigmas de la cultura moderna. Esta tendencia se mantendrá hasta, por lo menos, la Regeneración (1886), se expresará en la firma del Concordato (1887), en la ensayística, la historiografía e, incluso, en la narrativa de ficción, la romántica y costumbrista en particular. *María* de Jorge Isaacs (1867), *Manuela* de Eugenio Díaz (1858-1865),

[10] Véase en *El Catolicismo* "El Evangelio es el primer elemento de civilización i de gobierno" (n° 20, 15 de agosto de 1850) y "El comunismo del Evangelio i el comunismo de Proudhon" (n° 23, 1 de octubre de 1850).

Martín Flórez (1866) de José María Samper, *Dolores* (1869) y *Laura* (1870) de Soledad Acosta de Samper, entre otras, participarán, a su manera, de la defensa del cristianismo católico y su importancia en el imaginario colombiano del momento.

Además de un sinnúmero de artículos periodísticos, tal vez las obras más representativas sean las de José Manuel Groot, *Los misioneros de la herejía en la Nueva Granada* (1853), *Refutación analítica del libro de Mr. Ernesto Renan, titulado Vida de Jesús* (1865), *Historia eclesiástica y civil de Nueva Granada* (1869-1870); de José Joaquín Ortiz, *Cartas de un sacerdote católico al redactor del Neo-granadino* (1856-1857)[11], *Historia de la Iglesia*, *Testimonio de la historia y la filosofía acerca de la divinidad de Jesucristo* (1865) y *Compendio de historia eclesiástica* (1884); de Manuel María Madiedo, *Verdadera defensa de la Religión* (1866); de Juan Nepomuceno Rueda, *El clero granadino con relación a la civilización de los pueblos o defensa del clero ultramontano* (1857); de José María Vergara y Vergara, la *Historia de la literatura en Nueva Granada* (1867); de José Joaquín Borda, *Historia de la compañía de Jesús en la Nueva Granada* (1872).

Bibliografía

Anes, G. (1976). *El antiguo Régimen: los Borbones*. Colección Historia de España Alfaguara IV. Madrid: Alianza Editorial.

Baras Escola, F. (1993). *El reformismo político de Jovellanos: (nobleza y poder en el siglo XVIII)*. Zaragoza: Universidad de Zaragoza.

Deprun, J. (1979). *La Philosophie de l'inquiétude en France au XVIII^e siècle*. Paris: Vrin.

Chateaubriand, F. (1966). *Génie du christianisme*. Edition de Pierre Reboul. 2 vol. Paris: Garnier Flammarion.

Madiedo, M. (1985). *Ideas fundamentales de los partidos políticos de la Nueva Granada*. Bogotá: Editorial Incunables.

[11] Respuesta a la serie de artículos titulada *El clero ultramontano* de José María Samper, editor de este periódico.

Padilla Chasing, I. (ed). (2012). *Sociedad y cultura en la Nueva Granada*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. Facultad de Ciencias Humanas.

Rodríguez de la Victoria, M. (1978). *Papel periódico de la ciudad de Santafé de Bogotá*. Bogotá: Banco de la República.

San Agustín. (1948). *Tratado sobre la santísima trinidad*. En *Obras de San Agustín*. Luis Arias, Madrid: O.S.A. "Biblioteca de autores cristianos".

El Aviso al Público n° 16, 12 de enero de 1811. Bogotá.

El Catolicismo n° 1 de noviembre de 1849. Bogotá.

El Catolicismo n° 3, 1 de diciembre de 1849. Bogotá.

El Catolicismo n° 5, 1 de enero de 1850. Bogotá.

El Catolicismo n° 20, 15 de agosto de 1850. Bogotá.

El Catolicismo n° 23, 1 de octubre de 1850. Bogotá.

El Catolicismo n° 51, 1 de mayo de 1852. Bogotá.

La Civilización nº 1, 9 de agosto de 1849. Bogotá.

La Civilización n° 14, 8 de noviembre de 1849. Bogotá.

Los límites de la razón ilustrada en Diderot. La obra de arte como construcción de representaciones

Esteban Ponce (UNL-CONICET)

1. Introducción

Quizás el punto más discutible de la interpretación frankfurtiana del movimiento ilustrado del siglo XVIII sea que Horkheimer y Adorno han partido de una lectura parcial de la cuestión, presentando un pedazo de la historia del pensamiento occidental como si se tratara de un programa (Cf. Horkheimer y Adorno 1998: 59-60). Un programa tal que, a pesar de tener su carta de nacimiento en algunos aforismos de Bacon, terminaría cobrando una misteriosa autonomía y se cumpliría indefectiblemente en el desarrollo de la historia, imponiéndose por sobre la conciencia individual de los pensadores ilustrados. Así, en *Dialéctica de la Ilustración*, a modo de introducción y de marco general del planteo, se lee: "El programa de la Ilustración era el desencantamiento del mundo. Pretendía disolver y derrocar la imaginación mediante la ciencia"; y más adelante, "el mito se disuelve en Ilustración y la naturaleza en mera objetividad". Esta interpretación, ampliamente extendida a partir de las últimas décadas del siglo XX, ha prefigurado un modo de aproximarse a los autores del siglo XVIII. En lo que sigue, nos proponemos mostrar que hay elementos suficientes para señalar que esa lectura es, al menos, controvertible.

Para ello presentaremos el caso de Diderot, que podemos considerar paradigmático por su posición central en la configuración cultural de la segunda mitad del siglo XVIII francés. Nuestro análisis estará enfocado en aquellas cuestiones e ideas que puedan servir como contraste al relato que aquí discutimos. En primer lugar revisaremos el concepto de representación y la distinción fundamental entre el trabajo constructivo y la tarea crítica, así como el papel que juegan las facultades de la razón y la imaginación en cada caso. Luego, comentaremos un pasaje del *Ensayo sobre la pintura*, en el que Diderot critica la

representación iconográfica y pictórica del cristianismo y ofreceremos, finalmente, algunas consideraciones al respecto.

2. Sobre crítica y la construcción de las representaciones

Por *representación* entendemos aquí toda construcción simbólica que produce sentido o que es susceptible de una atribución de sentido, de modo que pueden contarse entre aquéllas las instituciones, los valores, las artes, el conocimiento, etc. Así pues, por ejemplo, un sistema de la naturaleza es también una representación. Veamos de más cerca en qué consisten este tipo de representaciones en nuestro autor.

Para Diderot, el sistema de la naturaleza debe elaborarse bajo la forma de la unidad, puesto que no puede haber vacíos en la cadena que liga los fenómenos que se pretenden explicar. Ahora bien, en tanto nuestro acceso a los fenómenos está mediado por la sensación, la postulación de una ley explicativa es siempre una proyección que va más allá de la experiencia sensible, dado su carácter abstractivo. Y si la tarea de la ciencia (de la filosofía experimental) es dar cuenta de la totalidad de los fenómenos por medio de un sistema general, no tenemos más remedios que arreglarnos con una determinada interpretación. Tal es, en efecto, el título del único texto que podemos denominar 'epistemológico' de Diderot: *Sobre la interpretación de la naturaleza*.

Esto nos parece importante porque el pasaje de la multiplicidad (en este caso la de los datos de los fenómenos con los que contamos para la construcción de un sistema) a la unidad es un trabajo de síntesis, y la función sintética es tarea de la imaginación. La imaginación tiene un rol principal en la interpretación de la naturaleza. Sin embargo, Diderot sostenía que para que un sistema tenga representatividad, debía ser controlado mediante la contrastación empírica, por una parte, y la coherencia lógica de sus proposiciones, por otra. Esta última instancia de control era una tarea crítica que se apoyaba en el principio de no contradicción. Un sistema no podía tener pretensión de representatividad si carecía de coherencia lógica interna. La función crítica descansa, pues, en la lógica y es tarea de la razón. Esto nos permite comprender que la denuncia de Diderot a los

sistemas filosóficos del siglo anterior radique en la falta de instancias de control racional.

Hablando de la intervención del genio en la filosofía, Diderot señala que:

> "[E]s raro que [el genio] siga la cadena de las consecuencias. (...) Más que ver, imagina; produce más que descubre; arrastra más que conduce; animó a los Platón, a los Descartes, los Malebranche, los Bacon, los Leibniz, y según el mayor o menor grado de imaginación que dominó en esos grandes hombres, sacó a la luz sistemas brillantes o permitió descubrir grandes verdades. (...) [El genio] construye originales edificios que la razón no se atrevería a habitar, que le agradan por sus proporciones y no por su solidez; admira sus sistemas como admiraría el plan de un poema, y los acepta por bellos, creyendo que los ama por verdaderos" (Diderot y D'Alembert 1751-1767: ENC. Art. GÉNIE VII, 583)[1].

Puede trazarse aquí una relación entre la ciencia y el arte. De hecho así lo hace Diderot en el artículo GÉNIE[2] de *l'Encyclopédie* y en otros varios pasajes de su obra. Esta relación tiene su justificación en la distinción entre dos funciones del quehacer filosófico: la construcción y la crítica de las representaciones. Tanto en el ámbito del arte como en el de la filosofía experimental pueden distinguirse estas funciones. Ya lo hemos visto con relación a la ciencia; acerca de la intervención de la imaginación en la construcción de la representación artística (de la obra de arte), no hay mayores dificultades. De hecho, la creación siempre se consideró como el resultado de una imaginación poderosa, fértil, etc. La construcción de un sistema

[1] Diderot, D. et d'Alembert, J. (eds.) (1751-1767), *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, par une Société de Gens de Lettres, Paris, chez Briasson, David, Le Breton, Durand. Las traducciones para este trabajo son nuestras y los artículos originales fueron tomados de la página web http://encyclopedie.uchicago.edu/, en la que se aloja el proyecto *The ARTFL Encyclopédie*, dirigido por Robert Morrissey.

[2] La autoría de este artículo ha sido materia de disputa durante mucho tiempo. Assezat y Tourneux lo incluyeron en su *OeuvresComplètes* de Diderot, como uno de los artículos redactados por él, pero luego se encontraron pruebas que inclinaban la balanza para su atribución a Saint Lambert. Herbert Dieckmann, siguiendo a Venturi, sostuvo que estas pruebas tenían el peso suficiente como para otorgarle la autoría a Saint Lambert, pero luego de enumerarlas, ofrecía el siguiente comentario: "Lo único que puede oponerse a esta evidencia documentaria es la sensación subjetiva de que el estilo y las ideas de muchos pasajes del artículo "GENIO" llevan la impronta de la personalidad de Diderot. (…) Estoy convencido de que gran parte del artículo "GENIO" debe haber sido inspirado en o revisado por Diderot mismo. Una convicción personal, sin embargo, no es una prueba satisfactoria" (Dieckmann, 1941: 163). Compartimos plenamente la opinión de Dieckmann. Además, podemos agregar, el artículo "GENIO" puede ser reconstruido, prácticamente en su totalidad, a partir de fragmentos de diversas obras de Diderot.

filosófico, tanto como la de una obra de arte, es concebida por Diderot como un proceso sintético y creativo.

Para comprender la función crítica, debemos notar que, si bien el sentido de una representación no viene dado por el significado aislado de sus elementos constitutivos, sino por el conjunto, por la totalidad que articula esos elementos en una determinada relación, la posibilidad de penetrar al interior de una representación depende de la capacidad analítica del crítico. En el sub-artículo "ANALYSE Grammaire" de la *Encyclopédie*, d'Alembert da la siguiente definición:

> "Significa, propiamente hablando, la resolución o el desarrollo de un todo en sus partes: así, se llama *Análisis* de una obra al extracto de esa obra, en donde se desarrollan las partes principales; *Análisis* de un razonamiento, al examen que se hace de un razonamiento dividiéndolo en muchas parte o proposiciones, para descubrir en él más fácilmente la verdad o la falsedad" (Diderot y D'Alembert 1751-1767: ENC. Art. ANALYSE Grammaire I, 401).

Esta distinción entre construcción y crítica de las representaciones nos parece importante porque permite señalar el proceder, dialéctico si se quiere, de la actividad filosófica de Diderot. Además, es preciso señalar que el movimiento ilustrado, desde sus orígenes, con Bayle, hasta Kant, estuvo mucho más vinculado con el desarrollo y la práctica de esta capacidad crítica de la razón que con su capacidad constructiva. Sin embargo, el trabajo crítico de la razón no se limita a validar o invalidar la capacidad representativa de los sistemas filosóficos, sino que cumple una función mucho más importante que ésa: la de desarticular analíticamente toda representación. En este sentido, el movimiento ilustrado puede ser interpretado como el intento de mostrar, de poner de manifiesto, mediante la crítica racional y analítica, lo que está oculto en las representaciones.

Decíamos más arriba que hay en la filosofía de Diderot un proceder dialéctico porque, precisamente, a la tarea crítica debía seguirle siempre un trabajo constructivo. Esto es lo que, desde nuestro punto de vista, han descuidado Adorno y Horkheimer en su interpretación: la conciencia que tenían los propios ilustrados de que detrás de una crítica había un espacio para elaborar una nueva representación; que no había detrás de la crítica el anhelo de eliminar las representaciones a favor de una sociedad "desencantada", sin mitos ni más representaciones, sino la

posibilidad de reemplazar concepciones del hombre, de la política, de las instituciones, de los valores que consideraban causas de las injusticias sociales, por otrasmás ajustadas al ideal ilustrado. Visto de este modo, *l'Encyclopédie* es un ejemplo concreto de construcción de una representación, pues fue algo mucho más importante que la mera reunión y actualización del saber de la humanidad. Como decía Diderot en el artículo 'ENCYCLOPÉDIE' (el más relevante entre los denominados meta-discursivos), el objetivo último de la obra era "cambiar la forma común de pensar", es decir, propagar el ideal ilustrado.

3. La función crítica en el arte

Como sabemos, Diderot es considerado como uno de los pioneros del género 'crítica de arte'. Debe esta fama a sus *Salones*, aparecidos en la *Correspondance Littéraire* de Grimm, entre 1759 y 1781. Publicados bienalmente, los *Salones* se convirtieron en un laboratorio estilístico para Diderot, pues Grimm había concedido total libertad para la expresión del filósofo. Habiendo variado la extensión y el tono de los primeros tres escritos, el Salón de 1765 será el primero en el que Diderot recurra al aparato crítico que alcanzará su cumbre en el de 1767, es decir, la crítica de arte en tanto 'entendido en arte', con la crítica más profunda, vinculada ya a cuestiones filosóficas. Esta última, creemos, resulta más útil para comprender lo que denominamos la función crítica del arte. A continuación presentaremos el análisis de un ejemplo aparecido en su *Ensayo sobre la pintura*.

Como reza el subtítulo de este texto, el *Ensayo* había sido pensado para "continuar el *Salón* de 1765"[3]. El escrito se compone de siete capítulos, cada uno de ellos dedicado a tratar diferentes cuestiones de técnica y ejecución en las obras pictóricas. El pasaje que ocupa nuestra atención se encuentra en el capítulo IV, cuyo título es "Lo que todo el mundo sabe sobre la expresión, y algo más, que no todo el mundo sabe". Luego de discurrir acerca de lo que los grandes maestros obtienen del estudio de la naturaleza, sugiere que quienes más se destacan son aquéllos cuyos modelos surgían de sus cabezas, del inagotable arsenal de figuras que el conocimiento de la naturaleza les había suministrado y que su imaginación y,

[3] Trabajamos sobre la edición de Michel Delon: Diderot, D. (2008), *Salons*, Paris, Gallimard. Existe traducción al español de A. Delucchi y J. Demarchi: Diderot, D. y Goethe, J. (1963), *Ensayo sobre la pintura y Comentario al ensayo sobre la pintura*, Buenos Aires, UNLP.

sobre todo, la lectura de los poetas, ayudaban a recrear idealmente. Esta última referencia a los poetas es lo que da lugar a un primer desplazamiento en la crítica. En efecto, Diderot dejará de lado por un momento los temas que viene desarrollando para iniciar una reflexión sobre la influencia que tienen las artes entre sí.

> "No podría resistir. Es absolutamente necesario, amigo mío, que os hable aquí de la acción y de la reacción del poeta sobre el estatuario o el pintor; del estatuario sobre el poeta, y de uno y otro sobre los seres tanto animados como inanimados de la naturaleza. Rejuvenezco dos mil años para exponeros cómo en los tiempos antiguos estos artistas influían recíprocamente los unos sobre los otros, cómo influían sobre la naturaleza misma y le daban un sello divino. Homero había dicho que Júpiter estremecía el Olimpo con sólo el movimiento de sus negras cejas. Fue el teólogo quien habló, y he ahí la cabeza que el mármol expuesto en el templo tenía para mostrar al adorador prosternado. El cerebro del escultor se enardecía, y no tomaba la arcilla y el cincel sin antes haber concebido la imagen ortodoxa. El poeta había consagrado los bellos pies de Tetis, y estos pies eran de fe; los pechos encantadores de Venus, y estos pechos era de fe; los maravillosos hombros de Apolo, y estos hombros eran de fe; las nalgas redondeadas de Ganímedes, y estas nalgas eran de fe. El pueblo esperaba reencontrar en los altares a sus dioses y a sus diosas con los encantos característicos de su catecismo" (Diderot 2008: 201-202).

La razón de ese "rejuvenezco dos mil años" sólo será comprensible hacia el final del discurso. Pero cabe señalarse, por el momento, dos cuestiones. En primer lugar, Diderot está interesado en vincular la poesía con la teología. Le hubiera sido imposible extraer de la poesía contemporánea un rasgo semejante al que encuentra en la religión pagana. Esto queda subrayado cuando, luego de presentar una de las cualidades del Júpiter de Homero, Diderot advierte: "fue el teólogo quien habló". Así, al unir poesía y religión quedan ligados también el relato y lo sagrado. La segunda cuestión que nos interesa notar es que, en tanto el relato de los poetas dice lo sagrado, la percepción de la naturaleza se ve modificada, pues nace con el relato la imagen de la ortodoxia, a la cual el pueblo debe rendir culto y cuyas descripciones el estatuario debe respetar en sus representaciones. En esta primera parte, es la

poesía lo que influye en la naturaleza, imprimiéndole su sello divino. Pero a continuación veremos que Diderot está interesado en invertir dicha relación.

> "¿Qué sucedía entonces? Puesto que después de todo el poeta no había revelado ni hecho creer nada. ¿Acaso el pintor y el escultor habían representado otra cosa que cualidades tomadas de la naturaleza? Sucedía que, cuando al salir de templo, el pueblo reconocía esas cualidades en algunos individuos, lo afectaban de una manera diferente. La mujer había provisto sus pies a Tetis, sus pechos a Venus; la diosa se los devolvía, pero se los devolvía santificados, divinizados" (Diderot 2008: 202).

La vuelta de Diderot al pasado, al relato de la religión pagana, encuentra aquí su razón de ser. El poeta "no revelaba ni hacía creer nada" porque no había hecho más que santificar algo que estaba presente en la naturaleza. Fue la naturaleza quien dictó a los poetas los límites de su relato. El poeta o el teólogo podían santificar las imágenes o las figuras para el culto, pero esas imágenes o figuras no habían sido inventadas. El pueblo, en efecto, se sentía afectado porque reconocía las cualidades de las figuras de su culto en los individuos comunes.

Poco a poco, Diderot va preparando un nuevo desplazamiento de la crítica para llegar al objetivo final de su discurso. Pero antes se asegurará de señalar las consecuencias del vínculo estrecho entre el culto, la naturaleza y la afección del pueblo.

> "Una vez que alguna circunstancia permanente, o incluso alguna pasajera, asocia ciertas ideas en la cabeza de los pueblos, ellas ya no se separan más. (...) Así, no puedo dejar de creer que cuando el pueblo reunido se complacía observando los hombres desnudos en los baños, en los gimnasios, en los juegos públicos, había sin duda en el tributo a la admiración que le rendían a la belleza un tinte mezclado de sagrado y de profano, no sé qué mezcla extraña de libertinaje y devoción. Un voluptuoso que tenía a su amante entre los brazos la llamaba 'mi reina', 'mi soberana', 'mi diosa'; y estas palabras, insípidas en nuestra boca, tenían un sentido muy diferente en la suya. Es que eran verdaderas; es que, en efecto, él estaba en el cielo entre los dioses; es que gozaba realmente del objeto de su adoración y de la adoración nacional" (Diderot 2008: 202-203).

Cuando el relato de la religión pagana, mediante el cual se construyen las figuras e imágenes de su culto, santifica la naturaleza, no lo hace de espaldas a ésta. Es precisamente el hecho de permanecer dentro de los límites de la naturaleza lo que posibilita la transición cotidiana de lo sagrado a lo profano, del libertinaje a la devoción y de la naturaleza al culto. El intercambio y la circulación de la imagen de la devoción, como vemos en la cita, desde el templo a la calle y desde la calle al templo, están justamente garantizados por la proximidad que hay entre el objeto de culto y la referencia sobre la que se erigió.En tanto signo, el objeto de culto permanece estrechamente ligado a la sensibilidad del cuerpo, a los sentidos mismos.

Por otra parte, esa "extraña mezcla de libertinaje y devoción", la admiración de los cuerpos desnudos y el goce del voluptuoso que tiene a su amante entre brazos, tienen por función dar lugar al segundo desplazamiento de la crítica. En efecto, Diderot llegará al lugar preciso donde quería estar. Desde allí, lanzará una sorprendente crítica a los fundamentos de la cultura cristiana y su nefasta influencia para nuestra relación con los objetos de culto, con los cuerpos y los placeres:

> "Si nuestra religión no fuera una triste y chata metafísica; si nuestros pintores y nuestros estatuarios fueran hombres que se pudieran comparar con los pintores y los estatuarios antiguos (...); si nuestros sacerdotes no fueran estúpidos beatos; si este detestable cristianismo no se hubiera establecido por el asesinato y la sangre; si la dicha de nuestro paraíso no se redujera a una impertinente visión beatífica de un no sé qué, que ni comprendemos ni deseamos; si nuestro infierno ofreciera otra cosa que pozos de fuego, demonios horripilantes y góticos, alaridos y rechinar de dientes; si nuestros cuadros pudieran ser otra cosa que escenas de atrocidades, un hombre desollado, otro ahorcado, otro asado, otro quemado, una repugnante carnicería; si nuestros santos y nuestras santas no estuvieran tapados hasta la punta de la nariz, si nuestras ideas de pudor y de modestia no hubieran proscrito la visión de los brazos, los muslos, las tetas, los hombros, cualquier desnudez; si el espíritu de mortificación no hubiera marchitado esos pechos, reblandecido esos muslos, demacrado esos brazos, destrozado esos hombros; si nuestros artistas no estuvieran encadenados y nuestros poetas contenidos por las espeluznantes palabras de sacrilegio y profanación; si la virgen María hubiera sido la madre del placer, o bien, madre de Dios, si hubieran sido

> sus bellos ojos, sus bellas tetas, sus bellas nalgas, los que hubiesen atraído al Espíritu Santo hacia ella, y eso se hubiera escrito en el libro de su historia; si el ángel Gabriel hubiera sido alabado por sus bellos hombros; si Magdalena hubiera tenido alguna aventura galante con Cristo; si en las bodas de Caná, Cristo, entre dos copas de vino, un poco inconformista, hubiera recorrido los senos de una de las muchachas invitadas a la boda o las nalgas de San Juan, no muy seguro de si permanecería fiel o no al apóstol de mentón sombreado por un suave vello: usted vería lo que sería de nuestros pintores, de nuestros poetas y de nuestros estatuarios; vería en qué tono hablaríamos de esos encantos, que cumplirían un papel tan grande y tan maravilloso en la historia de nuestra religión y de nuestro Dios; y con qué mirada contemplaríamos la belleza a la que deberíamos el nacimiento, la encarnación del Salvador y la gracia de nuestra redención" (Diderot 2008: 204-205).

El relato de la religión cristiana instaura una relación entre el pueblo y los objetos de su culto, entre el hombre y el cuerpo, entre los deseos y la moralidad que nos aparta de la vida y rompe así el vínculo original, de pertenencia, que teníamos con la naturaleza. Es una devastadora crítica de los relatos que nos ofrecen los libros de su historia. Pero, antes que eso, es una profunda crítica estética y filosófica de toda la iconografía que se erige a partir de ese relato y que da marco a toda una cultura. Como señala Diderot, la cultura occidental cristiana se ha montado sobre un relato mezquino, sobre una *triste y chata metafísica* de la que resulta una moralidad impracticable. Es el momento en que el código moral religioso se impone sobre el código natural.

Volviendo a nuestro tema, es preciso realizar una última observación: Diderot critica una representación, la cristiana, por el contenido de su relato, pero no por el hecho de ser un relato. En efecto, Diderot no pide que se liquiden los relatos, está pensando más bien bajo qué relato sería nuestra moralidad más humana. Esto se puede percibir claramente en la utilización del condicional: "vería en qué tono hablaríamos, etc." Todo ello sería de tal modo, precisamente, si el relato no hubiera sido construido de espaldas a la naturaleza, si el cuerpo no hubiera estado prohibido, si las pasiones no fueran vistas como enemigas del hombre. La biblia pagana es asimismo un relato, pero más atractivo para Diderot. No se propone, frente a la representación iconográfica del cristianismo, una salida hacia *la verdadera representación*.

Para finalizar, sigamos a Jean Starobinski cuando señala en *La invención de la libertad*: "Del mismo modo que los pintores de la fe multiplicaban el espectáculo edificante de los actos de fe, los artistas del goce, para defender e ilustrar el credo epicúreo, multiplicaban las escenas voluptuosas" (Starobinski 1964: 64). Creo que el ejemplo de Diderot ofrecido en este trabajo puede dar cuenta perfectamente de lo que aquí está mostrando Starobinski. Hay en ese pasaje de los *Ensayos* la evidente intención de desarticular una representación, de mostrar sus fundamentos y señalar los modos en que el espectador se ve afectado. Y sobre todo, dehacerlo mientras se insiste en la idea rectora de la crítica filosófica diderotiana del arte, que nos recuerda, una y otra vez, que un cuadro nunca es sólo un cuadro.

Bibliografía

Diderot, D. y Goethe, J. (1963). *Ensayo sobre la pintura y Comentario al ensayo sobre la pintura*. Buenos Aires: UNLP. (Trad. de Delucchi A. y J. Demarchi).

Diderot, D. y D'Alembert, J. (eds.) (1751-1767). *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, par une Société de Gens de Lettres, Paris: chez Briasson, David, Le Breton, Durand.

http://encyclopedie.uchicago.edu/, en la que se aloja el proyecto *The ARTFL Encyclopédie*, dirigido por Robert Morrissey.

Diderot, D. (2008), *Salons*, Paris: Gallimard.

Dieckmann, H. (1941). Diderot's conception of genius. En *Journal of History of Ideas*, Vol. 2, Nº 2, p. 163.

Horkheimer, M. y Adorno, T. (1998). *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid: Trotta, (Trad. de Sánchez J. J.).

Starobinski, J. (1964). *La invención de la libertad. 1700-1789*. Barcelona: Skira.

El Argumento del Diseño en el contexto de los *Diálogos sobre Religión Natural* de Hume. La influencia de la matriz ilustrada

Romina Pulley (UNMdP-CONICET)

Entre la correspondencia de Diderot se relata la siguiente anécdota: Hume asistió a una cena organizada por d'Holbach en Francia y anunció que él no creía en los ateos debido que nunca había visto alguno, a lo que el anfitrión respondió que había quince de ellos sentados a la mesa junto con tres que aún no habían tomado una decisión al respecto y agregó que Hume había sido desafortunado en sus contactos (Diderot 1938 II: 77). Puede que esta anécdota sea apócrifa, pero marca al menos dos aspectos que nos interesan. El primero de ellos, que en el siglo XVIII, no era tan sencillo encontrar ateos (tal como uno podría entender hoy el ateísmo), aunque seguramente los habría. El segundo aspecto se relaciona con la actitud de Hume respecto de la religión, tema que ha sido objeto de debate entre los comentadores una y otra vez. En este caso, Hume no se adscribe a sí mismo la condición de ateo, aunque en otras oportunidades, tampoco acepta ser considerado un deísta. Y eso abre todo un abanico de cuestiones relativas al trabajo de Hume acerca de la religión que pueden tener la esperanza de ser aclaradas atendiendo no sólo al interior de la obra de Hume, sino también al contexto en el que se formularon. Y en ese caso, puntualmente, tal contexto está conformado por una importante cantidad de fuentes y controversias de la época.

En tal sentido, el contexto presentado en esta comunicación se limitará a ciertos rasgos puntuales, aunque hay que mencionar que el propio trabajo de Hume acerca de la religión abreva de numerosas fuentes, tanto contemporáneas como del pasado. Por ejemplo, es indudable que Hume, al escribir los *Diálogos*, se inspiró en el trabajo de Cicerón, *The Nature of Gods*, cuando expone los principales puntos de vista acerca de la cuestión religiosa de su tiempo y en la formulación de lo que llamaría su "escepticismo moderado" (Hume 2010: 206-207). También es cierto que Pierre Bayle se convirtió en fuente de la actitud escéptica que en general adoptara Hume. Varias de las afirmaciones de Philo, en especial acerca de la incomprensibilidad de Dios, las hipótesis cosmológicas alternativas o la sugerencia

de que la creencia en la existencia de Dios no tiene por sí misma influencia en nuestras vidas, pueden ser encontradas en los escritos de Bayle.

A esto se suma el contexto ilustrado en el que se mantenían discusiones acerca de la relación entre razón y religión. En efecto, en los siglos XVII y XVIII, la filosofía británica dio origen a dos importantes, aunque conflictivos, modos de pensar la religión: la teología o religión natural y la especulación del ateísmo. En cuanto a la primera, se trató, en general, de un sistema de conclusiones acerca de la existencia y naturaleza de la divinidad, supuestamente obtenidas de la evidencia y por medio de razonamientos accesibles a cualquier persona inteligente, independientemente de la revelación, siendo esta posición defendida por John Locke, Samuel Clarke y Joseph Butler, entre otros. El ateísmo, por otra parte, estaba representado por pensadores como Hobbes o Spinoza (más allá de que ellos mismos se consideraran a sí mismos de este modo o no) y era común asociar, entre los predecesores inmediatos y contemporáneos de Hume, el escepticismo con el ateísmo.

Al mismo tiempo, en el siglo XVIII se convirtió en un lugar común el considerar que la fe, en tanto entusiasmo, es inferior a la razón y debe ser evitado pues es innecesario a la cristiandad dado que la verdad del cristianismo podía, y debía, ser establecida en base a evidencia o demostración racional. De ahí, por ejemplo, que John Locke[1] sostenga: “La revelación es la razón natural, aumentada por un nuevo acervo de descubrimientos comunicados inmediatamente por Dios, y de los cuales la razón garantiza su verdad, por el testimonio y las pruebas que da acerca de que proceden de Dios” (Locke 1999: 704).

Este punto de vista, que prevaleció a partir del siglo XVIII, implicó un cambio respecto de lo que hasta entonces era la ortodoxia cristiana para la cual el conocimiento que podíamos tener de Dios estaba limitado sólo a su existencia mientras que su naturaleza permanecía inaccesible para nuestra comprensión. Este punto de vista ortodoxo se mantuvo hasta los siglos XVII y XVIII aunque cambió cuando la atención se centró en evitar el entusiasmo como una forma corrupta de la fe en tanto exagera la confianza en la revelación, puede llevar al fanatismo y en ese sentido, es inferior a la razón con lo cual la relación de preeminencia de la fe sobre la razón se revirtió y tomó forma en posiciones como la de Locke. De ahí que Hume ponga en boca de Cleantes lo siguiente: “Parece que fue Locke el primer cristiano

[1] Los deístas presentaron las conclusiones que Descartes no se atrevió: que la fe y la revelación son redundantes y Hume toma esto como el rasgo distintivo de este grupo.

que se atrevió a afirmar abiertamente que la fe no era sino una especie de razón, que la religión solamente era una rama de la filosofía y que una cadena de argumentos" (Hume 2007: 14).

El mismo Cleantes sostiene que el "mal uso que hicieron Bayle y otros libertinos del escepticismo de los padres fundadores" (Hume 2007: 14) ayudó a propagar el punto de vista de Locke hasta asimilar el ateísmo con el escepticismo. Estas afirmaciones son contrarias a las tesis sostenidas por Hume a lo largo del *Tratado* y las *Investigaciones*, pues él argumentó que en cuestiones relativas a la moral, la política o incluso la física, nos apoyamos en creencias que no se apoyan, a su vez, en razonamientos o argumentos. Y en los *Diálogos*, Hume intenta mostrar que lo mismo sucede con respecto a la religión y esto no significa atacar la creencia religiosa como tal sino mostrar que la religión no puede apoyarse sólo en la razón, lo mismo que la moral o la ciencia.

Este propósito, a su vez, se desarrolla dentro del contexto ilustrado del naturalismo escocés. En ese caso, varios contemporáneos de Hume, entre los que se encuentran Henry Homes, Hutchenson, Shaftesbury o Thomas Reid entre otros, estaban muy involucrados en el debate entre "filosofía religiosa" y "ateos". Para muchos de ellos, Hume era ateo y peligroso para las creencias religiosas. Tal es el caso de Thomas Reid, uno de sus primeros críticos, que denunció que la teoría de las ideas de Hume llevaría al escepticismo, marcando la incompatibilidad del empirismo con el naturalismo tal como se presentaba en ese contexto. En efecto, para el naturalismo escocés, la mente es entendida en sus relaciones con un mundo que la trasciende mientras que para el empirismo del siglo XVIII, debe ser entendida por las relaciones *en* la mente. Al mismo tiempo, para el naturalismo escocés, las relaciones entre la mente y el mundo son siempre intencionales y teleológicas (mientras que para el empirismo el mundo se imprime a sí mismo en la mente de manera casi mecánica), la mente revela sus capacidades en el trato con un mundo independiente y no privada o subjetivamente y de ahí que el naturalista presuponga la existencia del mundo mientras que el empirismo tenga dificultades para probarla. Ese naturalismo de la matriz ilustrada escocesa aparece en aspectos profundos de la filosofía de Hume y puede servir de clave interpretativa para la lectura de la crítica del argumento del diseño[2] en los *Diálogos sobre Religión*

[2] Aunque en general, el término inglés "desing" es traducido al español como "designio", en este contexto quisiera utilizar la palabra "diseño" pues refleja más claramente la idea de Dios como arquitecto, artífice del universo, aunque "designio" es pertinente cuando se trata de marcar el rasgo intencional del mundo como una totalidad.

Natural. Es cierto, sin embargo, que también existe una diferencia muy importante entre el naturalismo escocés y el humeano y ésta reside en la secularización del último. En efecto, aunque en varios y profundos aspectos de la filosofía de Hume, su naturalismo es afín al escocés, éste último defiende generalmente las creencias religiosas o al menos, expresa sus puntos de vista religiosos.

Sin embargo, no hay que exagerar ese elemento religioso con el fin de poner distancia entre el naturalismo de Hume y el de los filósofos escoceses, pues aunque pudiera parecer que el naturalismo escocés justifica nuestras creencias naturales a través o por referencia a Dios (apelación que no existe en Hume), lo cierto es que hay evidencia de lo contrario. Por ejemplo, Thomas Reid sostuvo que "la existencia de un mundo material, y de lo que percibimos por nuestros sentidos no es auto-evidente para la filosofía [moderna]. Descartes fundó sobre esto que Dios, quien nos ha otorgado nuestros sentidos, no es engañador, y por lo tanto no es falaz. Yo mostraré que si no es admitido, como primer principio, que nuestras facultades no son falaces, nada puede ser admitido y que es imposible probar esto por cualquier argumento" (Reid 1941: 181-182).

Aquí es Descartes quien intenta justificar las facultades naturales por referencia a Dios mientras que para Reid la autoridad de nuestras creencias naturales no puede ser establecida mediante argumentos pues, si ellas no tuvieran ya autoridad, no podríamos aceptar ningún argumento en absoluto. Ahora bien, nos interesa remarcar este punto en común entre los naturalistas escoceses y Hume: la existencia de ciertas creencias que deben presuponerse para que adquiera sentido el resto de las justificaciones. En ese contexto cabe preguntarse cuál es la posición de Hume respecto del argumento del diseño pues uno de los rasgos más problemáticos de los Diálogos, es el que, luego de pasar la mayor parte del tiempo criticando tal argumento, Hume, en el clímax de la discusión, parece defenderlo. Una salida a este problema es atribuir el giro inesperado simplemente a la ironía de Hume, pero es posible ensayar otra alternativa. ¿Por qué no pensar que Hume, a lo largo de los *Diálogos*, criticó cierta versión del argumento del diseño aunque sí defendió otra? Esto exige asumir que pueden darse dos versiones diferentes del argumento: una de corte "popular" en la que no sólo se intenta probar la existencia de la Divinidad sino también atributos referentes a su bondad, y otra, clásica, en la que el argumento sólo permite inferir la existencia de Dios en tanto principio ordenador del mundo y deja, como un elemento incomprensible para nuestra naturaleza cualquier atributo, es decir, se trataría de un conocimiento limitado de un Dios trascendente. La

ventaja de aceptar esta segunda versión del argumento del diseño es que permitiría reconocer que el objetivo de Hume no es destruir completamente la creencia religiosa en tanto no puede ser justificada sino mostrar que presuponemos, en nuestro trato con el mundo, un orden que lo trasciende. De no aceptar que presuponemos tal orden, como una creencia que no puede ser, a su vez, justificada, incluso sería problemático pensar la labor de la ciencia.

De modo que es conveniente analizar el argumento del diseño para observar el modo en que ese contexto ilustrado se presenta en las críticas de Hume e intentar una lectura de la posición del escocés hacia el final de los *Diálogos*.

El argumento del diseño, teleológico o a posteriori (pues va de los efectos a la/s causa/s), a diferencia de los argumentos a priori (como el cosmológico) puede convencer no sólo a unos pocos teólogos o filósofos, sino que puede servir de base para las creencias religiosas de la mayoría de las personas. Quienes defienden el argumento del diseño afirman que es tan obvio o convincente que incluso el más escéptico se ve obligado a aceptarlo. Las operaciones del universo deben, de algún modo, ser controladas o causadas por un ser inteligente. Y ese es el corazón de todas las versiones del argumento del diseño. Pero, ¿qué clase de característica del mundo es la que convencería a alguien de que ese mundo lleva la marca de un ser inteligente? Esta pregunta marca dos aspectos distintos de la noción de diseño: el sentido de *regularidad* y el sentido de *propósito*.

En el caso de Hume, este argumento ya había sido discutido en la Sección XI de la *Investigación sobre el Conocimiento Humano* y existen varias referencias en la *Historia Natural de la Religión*, aunque, a diferencia de lo que sucede en los *Diálogos* -en los que no es tan clara su posición al respecto- propone siempre una crítica negativa del argumento del diseño y análoga a la crítica a la inferencia causal. Los *Diálogos* tratan diversos temas relativos a la religión natural y el argumento del diseño, puntualmente, recorre toda la obra, pero en especial los capítulos II, III, V, VIII, IX y XII. En la parte II, Philo acepta que la razón puede afirmar la existencia de Dios aunque niega que sea capaz de explicar su naturaleza a lo que Cleantes responde que puede demostrar, por una simple extensión del razonamiento ordinario, la existencia *y la naturaleza* de Dios.

> "La curiosa adaptación de los medios a los fines en la naturaleza entera, se asemeja exactamente, aunque mucho excede, a los productos del ingenio humano, de los designios del hombre, su pensamiento, sabiduría e inteligencia. Si por lo tanto, los

> efectos se asemejan entre sí, estamos obligados a inferir, por todas las reglas de la analogía, que también las causas son semejantes, y que el autor de la naturaleza es de algún modo similar a la mente humana, aun cuando sus facultades sean mucho más considerables en proporción a la grandeza de la obra que ha ejecutado. Por este y sólo por este argumento a posteriori podemos probar al mismo tiempo la existencia de una deidad y su semejanza con la mente e inteligencia humanas" (Hume 2007: 20).

A esto Philo responde con dos críticas. La primera, que la inferencia de B a A (del efecto a la causa) es cierta sólo cuando ya hemos experimentado instancias exactamente similares y nunca hemos tenido experiencia de Dios creando mundos similares. Y la segunda, que Cleantes está obligado a apoyarse en una analogía entre la parte y el todo. El universo completo, con sus innumerables procesos, es tratado por analogía con uno de ellos: el designio o diseño humano. Pero en este caso, la totalidad no puede ser exactamente similar a una de sus partes y la analogía pierde fuerza. El problema es que la crítica de Philo al argumento de Cleantes también podría ser extendida a varias afirmaciones de la ciencia. Por ejemplo, Galileo afirmó que cuando la costa está fuera de nuestra vista, ya no detectamos el movimiento de nuestro bote. Por analogía, el movimiento de la Tierra sería similarmente indetectable. Aquí el todo es tratado por analogía con una de sus partes.

En la sección III, Cleantes le otorga más fuerza a su argumento poniendo en una situación incómoda a Philo pues le hace notar que un rasgo importante de su escepticismo mitigado es aceptar la creencia donde tiene fuerza natural:

> "Todo escéptico razonable hace profesión de sólo rechazar los argumentos abstrusos, distantes y sutiles; de adherirse al sentido común y a la llaneza de los instintos naturales y de asentir, siempre que alguna razón lo hiere, con tal fuerza que no puede [...] evitarlo. [...] Considera, analiza el ojo; examina su estructura y su traza, y dime, si de tu propio sentir, la idea de un inventor no se te impone inmediatamente con un ímpetu semejante al de una sensación" (Hume 2007: 109).

Más tarde Philo reconoce esto, pero hacerlo ahora hubiera significado cerrar prematuramente el diálogo. A partir de la sección V hasta la VIII, Philo desarrolla toda una serie de objeciones basadas en la táctica de corte escéptico de presentar hipótesis alternativas que se apoyan en las mismas premisas que la del adversario.

De este modo, Philo propone desde el politeísmo hasta el panteísmo o la idea de que el orden del mundo surgió azarosamente. Sin embargo, prácticamente todos los argumentos de Philo toman su fuerza de identificar todos los razonamientos en cuestiones de hecho con la forma más simple de inferencia empírica. Hume sostiene que una inferencia de B a A surge a través de la repetida experiencia de instancias similares y tiene una opinión similar respecto de la analogía. Desde esta perspectiva, una analogía entre dos objetos tendrá peso sobre nuestro juicio si hay un número importante de semejanzas entre los dos. Y esto significa que no puede haber analogía entre el orden o diseño humano y el del mundo a menos que la cantidad de similitudes sobrepase la cantidad de diferencias. Pero este es un modo erróneo de entender la analogía pues ésta se asocia, no con una cantidad de semejanzas, sino con la intencionalidad. La analogía marca un punto de semejanza entre dos objetos que, de otro modo, podrían ser muy diferentes; tiene un propósito, es deliberada, no mecánica, no busca registrar una similitud cuantitativa sino que intenta dirigir nuestra atención hacia una semejanza que se considera significativa. En el caso del argumento del diseño, no se busca explicar el mundo por una inferencia desde una secuencia empírica de causas y efectos, simplemente; se busca descubrir el orden inteligible que está por debajo de esa secuencia.

En este sentido, Cleantes podría, cuando lleva a cabo la analogía, dirigir nuestra atención hacia un punto de semejanza: el orden (tanto en la esfera de los productos humanos como en la del mundo natural). Este orden en la naturaleza, por ejemplo, no puede ser explicado por la ciencia pues lo presupone y Cleantes podría afirmar, para darle sentido a la analogía, que es preciso observar el orden del mundo como una manifestación de lo que trasciende porque es instintivo o natural a la mente tratar el orden de ese modo y encontramos en la mente una imagen para la fuente del orden porque no sólo es ordenada sino que también es consciente del orden en ella misma y en las cosas.

Más tarde, en las partes X y XI, la discusión gira alrededor de si, aun suponiendo que del orden del mundo podemos inferir la existencia de Dios, ¿es posible también deducir su sabiduría y bondad? ¿Es posible reconocer el propósito de ese orden como bueno y sabio? Dice Philo:

> "En muchos aspectos del universo y de sus partes, especialmente éstas, la belleza y el ajuste de las causas finales nos deslumbran con una fuerza tan irresistible que todas las objeciones parecen (y eso creo que en realidad son) simples sutilezas y sofismas. [...]

> Pero no hay un solo aspecto de la vida humana ni de la condición del hombre del cual [...] podamos inferir los atributos morales, ni conocer esa infinita benevolencia aunada a ese infinito poder e infinita sabiduría" (Hume 2007: 77).

Con esto, Philo hace explícito que no desea negar la fuerza del argumento del diseño pero niega que se pueda inferir un Dios conforme a la religión popular. El orden del mundo no se conforma al propósito humano ni puede dar lugar a la idea de un Dios con características humanas, eso excede nuestras facultades. En la parte XII, Philo concluye con una poderosa afirmación del argumento del diseño:

> "*Que la naturaleza no hace nada en vano*, es una máxima establecida para todas las escuelas; sacada de la simple contemplación de las obras de la naturaleza, sin que medien propósitos religiosos y partiendo de una firme convicción de su veracidad, un anatomista que hubiese observado un órgano jamás quedaría satisfecho hasta que hubiera descubierto también la utilidad y la finalidad [...] todas las ciencias nos conducen insensiblemente a reconocer un primer e inteligente autor" (Hume 2007: 89-90).

Luego de esta declaración, Philo dice que las disputas entre teístas y ateos son meramente verbales pero, en cualquier caso, el ateísmo de Hume es el rechazo del dios antropomórfico de la superstición vulgar y no la afirmación de que el mundo es un producto desencantado y originado en la causalidad ciega. De ahí que si la teología natural

> "se resuelve en la proposición: la causa o causas del orden en el universo probablemente guardan alguna analogía remota con la inteligencia humana; si estas proposición no es capaz de extensión, variación o una más particular explicitación; [...] si la analogía no es susceptible de llevarse más allá de la inteligencia humana [...] si tal es el caso, ¿qué otra cosa puede hacer el más inquisitivo [...] de los hombres que prestar su asentimiento filosófico a la proposición [...]?" (Hume 2007: 101-102).

Bibliografía

Hume, D. (2007). *Dialogues Concerning Natural Religion and Other Writings*. Cambridge: Cambridge University Press.

Hume, D. (2010). *Investigación sobre el Conocimiento Humano*. Trad. J. S. Ortueta. Madrid: Alianza Editorial.

Locke, J. (1999). *Ensayo sobre el Entendimiento humano*. México: Fondo de Cultura Económica.

Reid, T. (1941). *Essays on the Intellectual Powers of Man*. Londres: Macmillan.

Independencia: un desafío ilustrado

María Mercedes Risco (UNT)

Generalmente se ha caracterizado el pensamiento ilustrado como el defensor de un modelo de racionalidad que "celebra la libertad" (Casullo 1996: 16) del hombre entendida como autonomía. Según Nicolás Casullo, la ilustración fue la encargada de sistematizar los grandes relatos y paradigmas modernos "en los cuales estamos situados" (Casullo 1996: 14 y ss.), y desde donde se pueden articular todas las variables (arte, ciencia, política, economía, el pensar) con una nueva identidad. Ello nos incluye como América del Sur, ya que muchos de los héroes que forjaron la independencia de nuestros países estuvieron especialmente inspirados por los ideales de la ilustración. La independización del gobierno español, la organización de un gobierno propio, el ejercicio de la soberanía y de la autonomía política son una prueba de ello.

En este sentido, podemos decir que la ilustración ha influido en la comprensión de determinados marcos políticos y ha alentado la puesta en marcha de decisiones y acciones y, como tal, ha servido también como fuente de inspiración en la elaboración del concepto de cultura política. Las diversas interpretaciones de la ilustración, que desde el siglo XIX y hasta el presente se han dado, se vieron reflejadas en las distintas acepciones de este concepto. En este trabajo me propongo mostrar que algunas de ellas tienen por base una lectura reduccionista de la ilustración inspirada en el positivismo, lo que tuvo como consecuencia que ciertas ideas fundamentales que aportaron los ilustrados, de especial importancia para el desarrollo de la cultura, sean hoy, según los críticos de la modernidad, el escenario de una profunda crisis.

1. Las interpretaciones de la Ilustración. Los ilustrados

Vamos a remitirnos ahora a tres interpretaciones de la ilustración que, según Armando Plebe (Plebe 1971: 105 y ss.), son particularmente importantes por la lectura que hacen de ella y la influencia que tuvieron.

La primera ofrece una interpretación técnica de la ilustración que la ve como un movimiento filosófico y la considera un método del pensamiento. Según Ernest Cassirer (Cassirer 1972: 21-24), su principal representante, el siglo XVIII aportó una nueva concepción del saber que tomó como modelo el proceder analítico de la física de Newton. Ello significó dar un paso más en la secularización del pensamiento a favor de la autonomía de la razón, a la vez que implicó un cambio en el método para abordar el estudio de la naturaleza. Estos cambios suponían un sentido renovado de razón que aparece como una "forma de adquisición" de conocimiento, una "fuerza espiritual" autónoma que transforma al sujeto en legislador de todo orden natural, incluido el orden social.

La segunda interpretación es sociológica en cuanto considera a la ilustración como un determinado tipo de actitud de los individuos frente a la sociedad. En tal sentido, la presenta como ideología burguesa. Esta interpretación se levanta contra aquellos que sostienen que la ilustración fue "la promotora cultural" de la Revolución Francesa de 1789. György Luckács (1968), uno de sus principales representantes, ve en ella una "actitud típicamente improductiva para la sociedad, constituida por la teorización del egoísmo individual" (Plebe 1971: 119 y ss.), que no tuvo un espíritu democrático.

La tercera interpretación citada por Plebe es una visión pesimista de la ilustración que ve en ella "una idea congénita a la humanidad desde el surgimiento de las primeras civilizaciones" y que se expresa en la actitud indispensable para el individuo de reivindicar su propia libertad frente al peso de las convenciones e imposiciones exteriores, aunque suponiendo que por debajo de toda crítica intelectual se hallan implícitas nuevas y más graves imposiciones. La ilustración se asimilaría aquí a un proceso de autodestrucción que renace toda vez que la humanidad intenta deshacerse de supersticiones y de ataduras exteriores, "y cuyo resultado ha sido, siempre también, la sumisión a nuevos tipos de barbarie" (Plebe 1971: 129 y ss.). Según Plebe, esta interpretación de la ilustración, sostenida por Theodor Adorno y Max Horkheimer (1969), tiene por base la confusión entre la ilustración y el positivismo[1], que "fue una corriente esencialmente conformista,

[1] "En nuestra opinión, la diferencia fundamental en el terreno teórico, entre el positivismo y la ilustración, viene dada por el hecho de que la "razón" sobre la que se basan los positivistas es sinónimo de previsibilidad y, por lo tanto, de orden de planificación y, en definitiva, de conservadurismo; por el contrario, la razón sobre la que se basan los ilustrados es sinónimo de *curiositas* y, consiguientemente, de convicción de que nada hay previsto y dado previamente por descontado, sino que todo se va descubriendo como inesperado e imprevisible. De donde se infiere, finalmente, que las fuerzas del orden son contrarias a las energías más inteligentes de la humanidad." (Plebe 1971: 144-145).

tanto respecto a la ética corriente, como con respecto a las máquinas y a las nuevas mentalidades de las civilizaciones masificadas". Esta concepción desvirtúa el espíritu esencialmente anticonformista del ilustrado y hace una lectura que carga las tintas "en el imperio de una razón descarnada y fundamentalmente calculadora, empeñada en un dominio técnico de la naturaleza y de los hombres" (Maidana 1998: 95).

Pero también podemos saber de la ilustración atendiendo a la actitud de los propios ilustrados. Immanuel Kant la define así:

> "*La Ilustración consiste en el hecho por el cual el hombre sale de la minoría de edad. Él mismo es culpable de ella*. La minoría de edad estriba en la incapacidad de servirse del propio entendimiento, sin la dirección de otro. Uno mismo es culpable de esta minoría de edad, cuando la causa de ella no yace en un defecto del entendimiento, sino en la falta de decisión y ánimo para servirse con independencia de él, sin la conducción de otro. *¡Sapere aude!* ¡Ten valor de servirte de tu propio entendimiento! He aquí la divisa de la ilustración" (Kant 1964: 58).

La mayoría de edad es la afirmación de la autonomía de la voluntad y del ejercicio del pleno uso de la responsabilidad moral. El hombre se presenta como el autolegislador en cuyo interior radica la ley moral (Villoro 1992: 87). Se nos revela aquí el fin práctico que persigue la razón, según Kant: determinar la mejor forma de vida para el hombre.

Desde este punto de vista, la idea de razón ilustrada rebasa el sentido apretado que la reduce a un mero cálculo. Este significado más amplio de razón introduce una ordenación jerárquica y dinámica en los conocimientos. Según esta ordenación de la razón, algunos de sus objetos tienen mayor importancia que otros y acaparan el interés máximo de la humanidad. En este sentido, la razón es "interesada" (Turró 1996) y legisla a la voluntad del hombre desde su libertad. La libertad supone la autonomía en todos los planos de la vida del hombre (Estiú 1964: 28 y ss.).

Este ideal de autonomía es el que estuvo a la base de nuestra independencia y es el que debemos reconquistar en el presente asumiéndonos desde nuestra situación en América Latina. Para ello debemos recuperar el auténtico "espíritu" de los ilustrados. Jürgen Habermas lo describe así:

> "El proyecto de modernidad formulado por los filósofos del iluminismo en el siglo XVIII se basaba en el desarrollo de una ciencia objetiva, una moral universal, una ley y un arte autónomos y regulados por lógicas propias. Al mismo tiempo, este proyecto intentaba liberar el potencial cognitivo de cada una de estas esferas de toda forma esotérica. Deseaban emplear esta acumulación de cultura especializada en el enriquecimiento de la vida diaria, es decir en la organización racional de la cotidianeidad social" (Habermas 1993: 138).

Apoyándose en la caracterización kantiana de la ilustración, Plebe destaca algunas actitudes de los ilustrados[2] que me interesa rescatar: el ilustrado quiere la emancipación respecto a la "sujeción a entidades extrañas (la autoridad política y religiosa, la tradición, la superstición, etc.)" y la busca apoyándose "en la mente pura, o bien en la razón, que constituye la única arma en sus manos". "El ilustrado lucha contra el poder constituido con la fuerza de la cultura", es "anticonformista", se rebela contra la tradición y "contra cualquier grupo que cristalice en un estilo conformista". El ilustrado piensa sólo combatiendo. El "uso de la razón" para el ilustrado alcanza todos los aspectos de su vida.

Por su parte, Nicolás Casullo (Casullo 1996: 19), rescata, además, como rasgo fundamental de lo que significó el pensamiento ilustrado, el proceso de la crítica, tanto de las viejas representaciones del mundo como de la propia crítica. Si la modernidad es el discurso de la crítica, la ilustración plantea a ésta "como perpetua crítica a la crítica, como permanente crítica al conocimiento dado" (Casullo 1996: 18 y ss.), y por ello es un pensamiento que avanza y se cuestiona, y en esta permanente autocrítica que se sustenta no puede darse por finalizada[3]. Todo intento por cuestionarla, opera con los principios críticos que ella misma instaura. Y ello abarca no sólo el pensamiento, sino también instituciones, historia, hombres y biografías en "un proceso que entrama lo social y nos da la forma de ver el mundo", generando

[2] Según Plebe, el perfil del ilustrado es: "Anticonformista, contendiendo entre el ideal de la tolerancia y el impulso hacia el activismo intelectual, progresista sin ser amante del pueblo, libertino intelectual y, en mayor o menor grado, libertino ético; el ilustrado puede considerarse también dotado de una fisonomía característica aunque, precisamente por su radical anticonformismo, no esté vinculado a ninguna doctrina específica" (Plebe 1971: 41).

[3] Al respecto, Habermas afirma lo siguiente: "En una palabra: el proyecto de la modernidad todavía no se ha realizado. Y la recepción del arte es sólo uno de sus aspectos. El proyecto intenta volver a vincular diferenciadamente a la cultura moderna con la práctica cotidiana que todavía depende de sus herencias vitales, pero que se empobrece si se la limita al tradicionalismo. Este nuevo vínculo puede establecerse sólo si la modernización societal se desarrolla en una dirección diferente. El mundo vivido deberá ser capaz de desarrollar instituciones que pongan límites a la dinámica interna y a los imperativos de un sistema económico casi autónomo y a sus instrumentos administrativos" (Habermas 1993: 142).

"los grandes relatos que lleva adelante la historia de las sociedades" (Casullo 1996: 19): el de la igualdad, de las ideas liberales, de la revolución, de la democracia, fundadores de otros relatos y que continúan realizándose. De ahí la influencia que, a mi juicio, ella tuvo en la formación del concepto de cultura política.

Para algunos, hoy estos ideales ilustrados están en crisis y deben ser debatidos. No obstante, a través de su radical anticonformismo y la crítica permanente, los ilustrados manifestaron pensamientos y actitudes mucho más complejas y fructíferas de lo que los postmodernos han entendido por ellos. Más bien puede decirse que la perspectiva escéptica de las "promesas ilustradas" ha sido llevada a la práctica desde un espíritu que no fue el de los propios ilustrados, sino de la interpretación que de ellas hizo el siglo XIX y, particularmente, el positivismo. A mi juicio, considero que esta perspectiva limitada de la ilustración se ha visto reflejada en los conceptos de cultura política como cultura cívica y como elección guiada por los intereses de mercado.

2. Distintos conceptos de cultura política

Para hacer una sucinta exposición de las distintas acepciones de cultura política y de los paradigmas que las sustentan, nos limitaremos aquí a la exposición que de los mismos realiza Didier Álvarez Zapata (2003)[4]. El autor remite en su obra al concepto de cultura política comprendido como: a- cultura cívica, b- elección racional y preferencias y c- construcción de sentido.

Apelando a la interpretación de María Luz Morán (1996), Didier Álvarez Zapata caracteriza la cultura política como cultura cívica (Almond y Verba 1992) en función de su dependencia respecto a la estabilidad democrática de algunas sociedades capitalistas, producto de un "ejercicio homeostático del sistema político". En este marco, la cultura política se ve reducida a "un conjunto homogéneo y bien trabado, de actitudes, valores y creencias acerca de la realidad política que es compartido por el conjunto de la población y que es funcional para el propio mantenimiento de la estabilidad del sistema político".

El concepto de cultura política como elección racional y preferencias, según Álvarez Zapata, ve a la cultura y, en especial, a la cultura política, como el ámbito de

[4] Todas las citas de este apartado pertenecen al texto de Álvarez Zapata y al artículo citado por él.

interacción estratégica en el que cada individuo toma decisiones en función de lo que hacen los otros individuos. Es decir, son los sujetos los que construyen la cultura a partir de sus elecciones y movidos por sus intereses. En consecuencia, las preferencias que definen la acción política expresan la cultura política.

Por último, el concepto de cultura política como construcción de sentido, al que daré especial importancia en este trabajo. Según Morán, la cultura política es el

> "conjunto de significados compartidos de la vida política. Es decir, el conjunto de recursos empleados para pensar sobre el mundo político, lo que significa que es algo más que la suma de opiniones privadas de los individuos. La forma en que la gente construye su visión del sistema político y determina su posición dentro del mismo es, por consiguiente, el fundamento de la propia definición de los individuos como actores políticos y se ubica, así, en la base de la idea de ciudadanía" (Morán 1996: 7).

Esos significados compartidos hacen posible, pues, que las personas que integran una sociedad determinada puedan representar y practicar la vida política. Este concepto de cultura política se apoya en una teoría compleja de la cultura que destaca la interdependencia entre valores y relaciones sociales. Desde esta perspectiva, se superan los conceptos de cultura política expuestos anteriormente.

Frente a ello, se toma como punto de partida "la cultura como dimensión simbólica o expresión de la conducta social en la cual se encuentran las formas simbólicas públicamente disponibles por los sujetos y con las cuales experimentan, construyen y reconstruyen sus representaciones y prácticas del mundo".

De este modo, se promueve un análisis cultural de la política que implica que, en tanto "los significados del mundo y del hombre (cultura) son compartidos socialmente, los intereses son productos de las relaciones sociales mediados por esos significados comunes". Así,

> "los sujetos construyen su cultura en el proceso de toma de decisiones y toda decisión es una elección de cultura. En este contexto, debe entenderse que los actores sociales no son solamente los individuos, sino que lo son también las naciones, los partidos, etc. Estos actores, todos, defienden identidades culturales que les permiten realizar elecciones y expresar preferencias". (Morán 1996: 7).

3. Hacia un nuevo concepto de cultura política

Luego de esta breve presentación podemos remarcar los rasgos de una parcial racionalidad ilustrada en los dos primeros conceptos de cultura política, los cuales tienen por base la idea de razón instrumental que tiende a dominar los fines que se propone a través de la planificación de la acción, denostando la universalidad de sus procedimientos bajo la forma cuantitativa de los mismos. Este saber de dominio desembocó en el positivismo decimonónico, que sumió al auténtico espíritu ilustrado en una actitud conservadora. Nos proponemos aquí rescatar el valor de la ilustración atendiendo a las dos actitudes de los ilustrados, señaladas anteriormente, que nos parecen aún no tematizadas como componentes esenciales que deben integrar un concepto de cultura política construido desde nuestra situación histórica en América Latina: la crítica permanente y el anticonformismo.

Estas dos actitudes deben operar como los catalizadores de todo conservadurismo para no permitir el anquilosamiento de la razón perezosa. América Latina asiste, según Villoro (1992: 101 y ss.) a la especial situación que está entrando en la modernidad cuando ésta para algunos ha sido consumada. Mientras en los países desarrollados la razón ilustrada perdió credibilidad, otros países, en vías de desarrollo, quieren alcanzarla. Como intelectuales tenemos la responsabilidad de recibirla con una actitud crítica y anticonformista, es decir, bajo sus propios códigos, para ver lo que de ella podemos asumir evitando caer en sus errores y excesos. Es decir, se trata de superar el pensamiento moderno conservando en otro nivel su momento de verdad: la conquista de nuestra autonomía, ideal propiamente ilustrado, pero reconquistado hoy no desde una razón individual, sino desde una concepción social del sujeto.

Se trata, como dice Villoro, de ver los signos en el presente y elaborar una propuesta integrando a la racionalidad elementos de la imaginación y el deseo. Debemos evitar la atomización de la sociedad en individuos aislados y su conversión en un artefacto técnico regido por las leyes del mercado conservando y adaptando en ella formas de vida comunitarias. El desafío para América Latina es hacer realidad este proyecto, repensando la modernidad desde una nueva figura del mundo (Villoro 1992: 108 y ss.).

La mirada dirigida hacia el aspecto simbólico de nuestra cultura, de la que habla Morán, no debe implicar ni una actitud conservadora, que conduce a una

visión escéptica respecto a la posibilidad de algún cambio, ni el apoyo a los intereses de los grandes capitales, que fomenta un marcado individualismo. Más bien, ella debe conducir a la valoración de aquellos rasgos de nuestra cultura a partir de los cuales podamos construir nuestra propia identidad, cuestión esencial a definir para defendernos de nuevos colonialismos. La independencia es todavía una meta inconclusa. Como pensadores de Latinoamérica debemos seguir forjándola considerando como actores políticos a los estados, a las instituciones y a los gobiernos, cuyos imaginarios, creencias e idearios fundamentarán una cultura política propia que nos identifique y que nos permita estar al resguardo de posibles dependencias.

Hoy, los sujetos de transformaciones sociales son los grupos sociales (sindicatos, agrupaciones políticas, clases, masas populares). Así, el orden social tenderá a la interrelación de comunidades y grupos heterogéneos y no de individuos aislados. El poder político deberá consagrarse a resguardar tanto la igualdad como la diferencia. Es necesario, entonces, que demos el paso a una democracia (Villoro 2000)[5] en la que la persona pueda participar en las decisiones políticas al nivel de las comunidades a las que pertenece y a través de ella construir nuevas formas de convivencia como resultado de la intercomunicación de los grupos. De este modo podremos hacer efectivos los derechos individuales como parte de los derechos sociales propios de cada comunidad y grupo. Todo ello debe integrar un concepto de cultura política pensado desde América Latina, siguiendo la concepción de Morán.

Para concluir, la independencia significó para América del Sur la realización de uno de los ideales de la ilustración. Hoy, a doscientos años, la conquista de nuestra autonomía como países en desarrollo sigue presentándose como un desafío. Un desafío que nos compromete a mantener vivo el espíritu ilustrado a través de la crítica permanente y un radical anticonformismo ante todo aquello que nos someta a nuevas dependencias; a rescatar la interdependencia entre valores y relaciones sociales propias de las formas simbólicas que nos identifican, y no de las que se nos impone; a atrevernos a explicitar los significados compartidos de la vida política que permitan reconocernos como actores sociales y políticos bajo la aceptación y el respeto por la diferencia. Es decir, un desafío que nos lleve a construir nuestra

[5] En un artículo posterior a su libro, Villoro desarrolla el concepto de "democracia consensual" inspirándose en formas de conductas propias de comunidades africanas, cuyas prácticas son notablemente semejantes con las de muchos pueblos indígenas de América.

identidad cultural asumiendo esas diferencias en el marco del diálogo intercultural y del consenso político. En definitiva, construir una autonomía basada en el pluralismo, ese es el desafío y el camino hacia nuestra auténtica independencia.

Bibliografía

Adorno, T. y M. Horkheimer (1969). *Dialéctica del iluminismo*. Buenos Aires: Sur.

Almond, G. A. y Verba, S. (1992). La cultura política. En A. Batlle (Ed.), *Diez textos básicos de ciencia política*. Barcelona: Ariel (pp.171-201).

Álvarez Zapata, D. (2003). Cultura política, formación ciudadana y lectura. En *Exploración de las relaciones entre lectura, formación ciudadana y cultura política: una aplicación a las propuestas de formación ciudadana de la Escuela de Animación Juvenil (Medellín*). Tesis de Maestría en Ciencia Política. Colombia: Instituto de Estudios Políticos, Universidad Antioquia,http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/colombia/iep/tesis/didier_alvarez/didier_alvarez.pdf.

Cassirer, E. (1972). *Filosofía de la Ilustración.* México: F.C.E.

Casullo, N. (1996). La modernidad como autorreflexión. En N. Casullo, R. Forster, A. Kaufman (Eds.), *Itinerarios de la modernidad. Corrientes del pensamiento y tradiciones intelectuales desde la Ilustración hasta la posmodernidad.* Buenos Aires: Oficina de publicaciones del CBC (pp. 9-22).

Estiú, E. (1964). La filosofía kantiana de la historia (Estudio Preliminar). En I. Kant, *Filosofía de la historia*. Buenos Aires: Edición Nova.

Habermas, J. (1993). Modernidad: un proyecto incompleto. En N. Casullo (Ed.), *El debate Modernidad Pos-modernidad.* Buenos Aires: Ediciones el cielo por asalto (pp. 131-144).

Kant, I. (1964). Respuesta a la pregunta ¿Qué es la ilustración? En *Filosofía de la historia*. Trad. E. Estiú. Buenos Aires: Edición Nova.

Lukács, G. (1968). *El asalto de la razón*. Barcelona-México: Ed. Grijalbo.

Maidana, S. (1998). La modernidad oculta. En S. Maidana (Ed.), *Los rostros de la modernidad. Ensayos de filosofía moderna*. Tucumán: Facultad de Filosofía y Letras-Universidad Nacional de Tucumán (pp. 95-104).

Morán, M. L. (1996). Sociedad, cultura y política: continuidad y novedad en el análisis cultural. *Zona Abierta* 76-77, pp. 1-29.

Plebe, A. (1971). *Qué es verdaderamente la ilustración*. Madrid: Doncel.

Turró, S. (1996). *Tránsito de la naturaleza a la historia en la filosofía de Kant*. España: Anthropos.

Villoro, L. (1992). *El pensamiento moderno*. México: F.C.E.

Villoro, L. (2000). Sobre democracia consensual. En torno a ideas de Kwasi Wiredu. En *Polylog. Foro para filosofía intercultural* 2, http://them.polylog.org/2/fvl-es.htm.

Federico el Grande: ¿un príncipe tolerante? Reflexiones kantianas

Laura Rodríguez (UNS)

En “Una Respuesta a una Pregunta: ¿Qué es la ilustración?”, un escrito que se configura a partir de una pregunta que el diario de la época realiza a su público, Kant manifiesta un reconocimiento a Federico el Grande, como el príncipe que sin invocar el pretencioso nombre de tolerante, lleva a la práctica una política de tolerancia. En la presente comunicación nos proponemos tematizar y problematizar la inscripción de esta adhesión en el proyecto filosófico del autor. A tal efecto, La *Crítica de la razón Pura* se constituye en un marco de referencia inevitable. Entrelazar el escrito de la *Aufklärung* con la obra crítica supone de principio leer en el texto de la crítica el subtexto de un proyecto político. Al respecto, nuestro texto de base es la “Doctrina Trascendental del Método”, correspondiente a la segunda parte en que se divide la primera obra crítica.

El texto sobre la *Aufklärung* presenta un concepto de ilustración que articula el adagio de pensar sin la tutela de la autoridad con el llamado a obedecer la posición de autoridad, a partir de la distinción entre el uso público de la razón y el uso privado de la misma; de este modo la obediencia y libertad conforman el campo semántico de la voz ilustración. La libertad en los límites es también la matriz bajo la cual Kant plantea el proyecto gnoseológico de la unidad de los conocimientos en el sistema de la razón. El filósofo escoge el concepto de estado de derecho para pensar dicha unidad, pero a la vez excluye toda posibilidad de limitación de la autoridad.

En uno y otro escrito el lector se encuentra ante la paradoja o la incomodidad de asistir a la afirmación de tesis que parecen contradictorias: la libertad con la obediencia, la república con la imagen de una autoridad inapelable. En el contexto de esta coexistencia, se inscriben las palabras de adhesión del filósofo a la figura de Federico el Grande. ¿Qué es la ilustración, si el despotismo pudo presentarse como ilustrado?, ¿qué elemento del despotismo pudo despertar tal defensa?

1. Libertad y obediencia

La distinción entre doctos *Gelehrter* y quienes cumplen deberes profesionales *Amtspflicht* se enlaza con el doble uso de la razón: el uso público de la misma representa la libertad de pluma que tiene todo ciudadano, en tanto docto, de dirigirse al mundo y exponer sus observaciones, sus pensamientos; mientras que el uso privado se refiere a su obligación de obedecer en el ejercicio de su cargo o del deber profesional. Los ejemplos de profesionales en cumplimiento del deber que aquí se citan son casi los mismos que se mencionan en *El Conflicto de las Facultades*: el clérigo tiene centralidad en uno y en otro texto, los contenidos de la teología son de interés del estado en cuanto intervienen en la instrucción moral de la sociedad civil: Así en el uso público de la razón "el clérigo debe exponer las proposiciones relativas a un mejoramiento de las instituciones referidas a la religión y a la iglesia" (Kant 1984 [1789]:35-36) y no obstante, en su evaluación considerará como verdaderas aquellas proposiciones a las que no se somete con convicción; es decir que como profesional y en el uso privado de la razón se compromete a velar por ellas, por cuanto son útiles a la comunidad.

La figura del profesional o funcionario, respetuoso de la comunidad, representa una categoría social que puede ser reconocida como tal a partir del cambio de paradigma que significó el desmoronamiento del antiguo orden feudal, y la consecuente instauración del denominado despotismo ilustrado. Este proceso se inicia en 1700 y rige hasta 1786 en Europa Central (Prusia y Austria), un vasto y despoblado territorio y dominado por el Sacro Imperio Romano Germánico, y fundamentalmente devastado por la guerra de los treinta años. Prusia y Austria representan un espacio signado por la dispersión y la fragmentación, a la vez que ocupado por sólidas estructuras estamentales: ducados, marquesados, condados. Algunos de estos dominios son incluso feudos de otros territorios constituidos por fuera del Imperio, geopolítica inimaginable para un contemporáneo.

La historiografía destaca el acto de asunción de Federico III de Brandeburgo como el acto fundacional de las monarquías patrimoniales. Se asiste a un nuevo paradigma de construcción de la autoridad y por lo tanto a una nueva configuración del espacio geopolítico. Federico III se hace coronar rey sin prestar juramento por las constituciones tradicionales de estamentos e instancias superiores al reino. Con este gesto el monarca declara la independencia de Brandeburgo- Prusia respecto del Sacro Imperio Romano. Michel Foucault llama la atención sobre este proceso de

construcción del despotismo ilustrado y lo describe como el fin de la vocación universalista del cristianismo: "cada soberano será emperador en su propio reino" y esto significa que por encima de cada reino en particular no hay otra unidad de referencia o punto máximo de aspiración como sí lo fue Roma en el Sacro Imperio Romano Germánico: el estado no es "una forma de transición entre un primer reino unitario y un imperio último en el que se recupere la unidad" (Foucault 2006 [2004]: 333). En este texto, Foucault sitúa en los inicios del despotismo ilustrado, la genealogía del estado como unidad discernible de reflexión, el estado alcanza sustancialidad y el concepto bajo el cual se piensa dicha unidad es el de fuerza, tan presente en las metafísicas del siglo XVIII.

Sobre la base de esta unidad se forja, entonces, una mutación en las relaciones sociales o estamentarias que requiere revisar la historia de esta transformación. En efecto, la construcción de esta unidad territorial se caracterizó por la puesta en funcionamiento de dispositivos disciplinarios que tuvieron como efecto principal convertir las antiguas autoridades locales del antiguo orden en funcionarios de estado, esta conversión no es otra cosa que un desapoderamiento político de aquellas posiciones territoriales de mando preexistentes al nuevo orden. Las figuras del oficial, del clérigo, del jurista que encontramos en los escritos kantianos remiten al proceso señalado. Federico se corona emperador sin prestar juramento a ninguna instancia estamental, ni superior. La figura del juramento corresponde a las prácticas de reciprocidad que configuraban el anterior orden territorial feudal. Entre los dispositivos que irrumpen contra las relaciones de reciprocidad del antiguo régimen se destacan la creación del ejército permanente, la creación de una burocracia estatal, y el proyecto de colonización interna que lleva adelante el despotismo desde sus inicios. Estos tres dispositivos surgidos en el inicio de la dinastía se consolidan durante el período de Federico el Grande.

El modelo del ejército permanente permite comprender aquella mutación en las relaciones estamentarias: en el orden anterior, el ejército se conformaba en ocasión de una guerra: surgía de un intercambio mutuo de apoyos y fidelidades entre hombres libres; así las titulaciones de marquesado, ducado, podían obtenerse a cambio de proporcionar auxilio militar. El despotismo pone fin a estos pactos mediante la creación de una institución del estado: el comisariado de guerra, ordenado por un oficio comisionado directamente por el rey, cuya función consistiría en exigir levas obligatorias independientemente de que fuera tiempo de guerra o de paz. La figura del oficial a la que alude Kant en el texto de la *Aufklärung*

es el fruto de esta transformación de la nobleza en militares servidores del estado dinástico.

El ciudadano del siglo XVIII reúne en sí la posición de docto y de funcionario, es libre y obediente a la vez, la coexistencia de ambas dimensiones remiten a aquella invención de un aparato estatal que convirtió la *fidelitas* en disciplina. La libertad de credo en la población o tolerancia religiosa tiene su genealogía histórica en este proceso de desapoderamiento de la misma, Federico el Grande pudo, por ejemplo, acoger jesuitas exiliados y respetar su credo en la medida en que se incorporaban al territorio como fuerza de trabajo. Los elementos dispersos del territorio se disponen bajo una lógica que coordina y subordina: provincia, campo y ciudad se ordenan al poder central mediante instituciones cuyas posiciones de autoridad son posiciones de obediencia.

2. República y autoridad

Si el texto sobre la *Aufklärung* nos coloca bajo la tensión libertad y obediencia, "La Doctrina Trascendental del método" lo hace bajo la concepción de un estado de derecho o de república que no admite interpelación de la autoridad. El "Método" se presenta como el momento en que es preciso establecer una legislación habida cuenta que en la "Doctrina trascendental de los elementos", la estadística ha arrojado la "cantidad de materiales" con que cuenta la razón para establecer el edificio de la ciencia y así como su advertencia sobre las "discordias de los obreros" cuando avanzan hacia la construcción de una torre sin los recursos necesarios. El objetivo de esta institución es asegurar las "posesiones de la razón", se trata del momento en que la razón se constituye como autoridad, en esta instancia ella se autolimita respecto del proceder dogmático- matemático que persigue la exhaustividad del conocimiento, en lugar de ello, asume el método sistemático, es decir el proceder que expresa su verdadera y genuina naturaleza. Höffe lee en esta autolimitación de la máxima autoridad de la razón las bases de una república democrática. Sin embargo, si nos detenemos en la forma en que se estatuye la unidad en el campo del conocimiento asistimos a una configuración de una posición de la autoridad inapelable.

En efecto, en la "Doctrina del Método", la razón reúne en si las tres potestades de la autoridad del estado de derecho; la legislativa, la judicial y la ejecutiva. En la medida en que es irrebasable estatuye un orden basado en su propia institución: la disciplina (1er parte del método) determina, a partir de una constitución de leyes coercitivas, las jurisdicciones que la razón deberá observar; el canon, (2da parte) el uso correcto de la razón práctica, una vez que ha sido fijada la importancia que tienen para el conocimiento y para la sociedad los tres objetos de la metafísica: Dios, la libertad de la voluntad y la inmortalidad del alma; y finalmente la arquitectónica, el momento de ejecución o configuración de la unidad de los conocimientos en el sistema como instancia propositiva de un estado de derecho capaz de garantizar la paz perpetua.

Kant utiliza el término "tribunal de la razón" y "razón legisladora" con el objeto de asistir a su misión más genuina, la que se expresa en su función arquitectónica: vale decir a su tarea de configurar la unidad del conocimiento, de modo tal que se asegure el progreso del mismo mediante su estabilización en un sistema. La unidad de sistema intercambia sus significados con el deber incondicionado de la unión de las personas a través del estado de derecho, pero en las bases de la construcción de este estado, Kant prefigura una lógica organizacional isomórfica a la ordenación del despotismo ilustrado. Respecto de este último, la historiografía describe la puesta en funcionamiento de una ingeniería burocrática compuesta por organismos centralizadores. Cada uno de ellos designa una posición de autoridad subordinada a la máxima institución. Así, en el vértice superior de la pirámide se constituye el Directorio General Supremo de Hacienda Guerra y Dominio, con la máxima potestad sobre todos los dominios del estado, a esta instancia le sigue la Cámara Provincial de Guerra y Dominios, con competencia sobre las provincias así como sobre los distritos del campo y de la ciudad a través de los comisariados. De este modo tiene lugar una construcción de la unidad capaz de establecer fronteras allí donde la dispersión asecha contra la paz.

En la *Crítica* el campo del conocimiento se presenta también como un espacio de fronteras móviles y por lo mismo en permanente riesgo, Kant elige el concepto de "estado de naturaleza" para dar cuenta de ello. Así, la confusión entre lo empírico y lo racional, entre el conocimiento matemático y el filosófico, entre un uso histórico y escolarizado de la razón y un uso crítico constituye la fuente de todos los males. El campo de batalla de las escuelas es su expresión histórica. En la "Doctrina Trascendental de los Elementos", el concepto de "antinomias de la razón"

permite comprender este proceso mediante un conocimiento minucioso del proceder lógico de la razón. En el texto referido al "Método", la "Arquitectónica" designa el plano o diseño que está en la base de una nueva geopolítica del conocimiento una vez establecidas claramente las jurisdicciones de la razón. La lógica de este diseño remite al proyecto de unidad del despotismo en la medida en que reconvierte los elementos preexistentes en unidades subalternas a una unidad mayor que les fija un sentido y los contiene.

Kant retoma el concepto de esquema con el objeto de precisar aquella función unificadora de las ideas de la razón: ellas son el principio del diseño de un plano que reordena la heterogeneidad de los elementos del campo del conocimiento, los sustraen de su propia dispersión mediante una estructura que permite discernir los propósitos que atañen al destino de la humanidad, sin esta pauta aquellos elementos permanecerían en el estado de naturaleza, en antinomias irresolutas. ¿Cómo proceden estas ideas? Kant presenta la función arquitectónica mediante la figura del filósofo como maestro, figura que se demarca respecto del matemático, del físico, y del lógico, mientras estos últimos "son artistas de la razón" el filósofo es "un maestro en el ideal" (Kant, 2009 [1787]: 718 [A839 B867]), la razón bajo esta función asume una posición de autoridad: subordina los propósitos de las ciencias particulares al fin final, los "pone a trabajar a todos éstos (...) los emplea como instrumentos para promover los fines esenciales de la razón humana" (Kant, 2009 [1787]: 718 [A839 B867]). Esta tarea de subordinación supone el trabajo de "aislar los conocimientos que por su género y su origen son diferentes de otros", se deben evitar las mezclas.

La confusión entre lo empírico y lo racional conduce al riesgo de que los principios empíricos pretendan la máxima posición de autoridad, cuando la dimensión empírica se erige en principio y en la única pauta del conocimiento, se avecina el riesgo del indiferentismo y con él la desterritorialización de la razón. Asimismo la confusión entre el conocimiento matemático y filosófico deriva en una posición dogmática, cuya consecuencia más inmediata es la incredulidad, de la que procede el riesgo de aquella hegemonía de la posición empírico-escéptica. De este modo el campo del saber se debate entre la anarquía del escepticismo y el despotismo del dogmatismo, en una guerra que no tiene fin.

La batalla entre las escuelas termina en el punto en que cada saber es contenido por una unidad que lo contiene y lo rebasa: "La unidad del fin al que se refieren todas las partes, y en cuya idea todas ellas también se refieren unas a otras, hace

que cada parte pueda echarse de menos cuando ocurre el conocimiento de las restantes; y (hace) que no se produzca ningún añadido contingente (...)" (Kant, 2009 [1787]:713 [A 833 B 860]).

Así, en tanto miembro de una totalidad, de una unidad, el conocimiento adquiere un *locus* y una relación. Ninguno de ellos pretenderá asumir una posición hegemónica, permanecerá en los límites de su propia jurisdicción sin alentar extralimitaciones, sin pretensiones de anexar territorios que no les pertenece. Así la antinomia entre las posiciones antitéticas de un mundo concebido bajo la legalidad del sistema de causas eficientes y aquel que postula una causalidad según las leyes de la libertad se dirime en la instancia en que cada posición se integra a la totalidad, pero contenida dentro de unos límites que no habrá de traspasar.

El proyecto de unidad de los conocimientos en un sistema se presenta, entonces, como el proyecto de paz perpetua, como el paso al estado de derecho. Es el momento de la crítica, instancia que configura un concepto de libertad negativa: la libertad de las partes supone fronteras inamovibles. Mi libertad comienza en el punto en que mi conciudadano limita la suya. La libertad en los límites tiene en su infraestructura una forma de organización de la vida basado en una relación de "coordinación subordinante" entre los miembros que integran el sistema.

3. Conclusión

La ilustración se encuentra con el despotismo en esta forma de comprender la unidad. Esta asociación entre lógicas que pertenecen a distintos registros permite recontextualizar la adhesión kantiana a la figura de Federico el Grande como el príncipe que –como señala el filósofo- sin ostentar el nombre de príncipe tolerante puso en práctica la tolerancia entendida como libertad de credo. La organización del estado monárquico entraña una racionalidad que admite la libertad en tanto y en cuanto los elementos que integran el territorio son políticamente desapoderados. Sin embargo, esta relación establecida entre órdenes que el mismo Kant rechazaría conviene con la tradición filosófica en reconocer que la adhesión al rey filósofo no va en desmedro de comprender el texto de la *Aufklärung* como voz filosófica, como voz de la sensatez.

La libertad en los límites podría significar la obediencia en los límites de la razón, el texto de la *Aufklärung* propone pensar aquella sujeción como resultado de un juicio capaz de sopesar la utilidad social de las proposiciones: "En tal ocasión –el clérigo- deducirá todo lo que es útil para su comunidad de proposiciones a las que él mismo no se sometería con plena convicción; pero se ha comprometido a exponerlas porque no es absolutamente imposible que en ellas se oculte cierta verdad" (Kant, 2004 [1783]: 36).

Finalmente, y a la luz de ambos escritos, la ilustración significaría tomar a cuenta del propio riesgo la tarea de responder ante las exigencias epocales; en este sentido el escrito del *Aufklärung* es en lo inmediato una voz dirigida al príncipe, una confirmación de la libertad de pluma, y en lo mediato una voz filosófica que enlazada con la *Crítica* se propone pensar la construcción de la vida en común bajo el problema de la paz perpetua.

Bibliografía

Nota: Para confrontar la citación de las obras kantianas se utiliza la edición digital *Kant im kontext 1*, CD-ROM, Vol. 10, así como la edición on-line http://gallica.bnf.fr/Search?ArianeWireIndex=index&p=1&lang=PT&q=Kant%2C+Immanuel+gesammelte

Barudio, G. (1993). *La época del absolutismo y la ilustración (1648-1779)*. México: Siglo XXI.

Blak, J. (1997). *La Europa del siglo XVIII, 1700-1789*. Madrid: Akal.

Dotti, J. (2005). Observaciones sobre Kant y el liberalismo. *Araucaria*, pp. 1-11, http// redalyc unemex mx/redalyc/ercinicio/ArtPdfRed?icve=28261301

Foucault, M. (2006) [1978]. *Seguridad, territorio, población*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Höffe, O. (2003). Crítica da razão pura uma leitura cosmo-polita. *Veritas* 48 (1), pp. 77-97.

Kant, I. (2009) [1787]. *Crítica de la Razón Pura*, trad. M. Caími, ed. Bilingüe. México: Universidad Autónoma de México.

Kant, I. (2004) [1784]. Una Respuesta a una Pregunta: ¿Qué es la Ilustración? En *Filosofía de la Historia*, trad. E. Estiú y L. Novacassa. La Plata: Terramar.

Kant, I. (1999) [1797]. *La contienda entre las facultades de filosofía y teología*, trad., R. Aramayo. Madrid: Trotta.

Ruiz Rodríguez, J. (2002). La Europa Central. El Despotismo Ilustrado en Prusia y Austria. En A. Floristán (coord.), *Historia Moderna Universal*. Barcelona: Ariel.

Repercusiones del debate de la Ilustración en la literatura colombiana (1822-1827)

Juan Carlos Rodríguez Rendón (UPS-UPV)

1. Chateaubriand y Delille en Hispanoamérica

Dos temas de la literatura francesa de los últimos años del siglo XVIII tuvieron una acogida favorable en Hispanoamérica. Se trata del tópico del "amor de los salvajes", que Chateaubriand popularizó con *Atala* (1801), y de la descripción poética de la naturaleza, representada por *Les Trois Règnes de la nature* (1808) de Jacques Delille, que fue objeto de numerosas traducciones e imitaciones durante el periodo de las independencias de las colonias españolas en América. Estas dos obras pertenecen a proyectos estéticos opuestos que se definen por sus posturas frente al movimiento ilustrado. Además, cada de una de ellas tuvo una posteridad diferente: *Atala* se volvió un clásico de la literatura francesa, su rechazo de la estética del siglo XVIII – de la que sin embargo participa – facilitó el advenimiento del romanticismo en Hispanoamérica; mientras que la obra de Delille fue relegada a un segundo plano, a causa del surgimiento de un cliché en la crítica posterior que le niega toda calidad literaria. Las palabras de Sainte-Beuve en 1862 ilustran esta última actitud de la crítica: "La poesía sin poesía como lo es la del abate Delille [...] ¿*Les Trois Règnes* su última gran producción? Se le puede definir como la puesta en verso de todas las cosas: animales, vegetales, minerales, física, química, etc." (Sainte-Beuve 1862: 64-105).

La fortuna de la obra de Chateaubriand en Hispanoamérica ya ha sido abordada en otras ocasiones, mientras que casi nada se ha escrito sobre el papel que desempeñó la poesía descriptiva en el mismo espacio. Pese a este desconocimiento, *Les Trois Règnes de la nature* sirvió como base al proyecto literario de un grupo de hombres de letras constituido por el colombiano José Fernández de Madrid (1789-1830), el ecuatoriano José Joaquín de Olmedo (1780-1847) y el venezolano-chileno Andrés Bello (1781-1865). Este hecho no debe pasar desapercibido, dada la importancia que tuvo para la literatura de la ilustración latinoamericana. Cabe

resaltar que la traducción de algunos “episodios” del poema de Delille por Fernández de Madrid abre un nuevo capítulo en la historia literaria colombiana.

A pesar de que los tres autores referenciados anteriormente escribieron lo esencial de sus obras durante el periodo de la ilustración latinoamericana – y de que su escritura esté regida aún por reglas clásicas propias del siglo XVIII – la crítica ha vinculado sus nombres tradicionalmente al siglo XIX y al romanticismo. Es necesario entonces considerar el estudio de la recepción de Chateaubriand y Delille en Hispanoamérica en el marco del debate de la ilustración. Tanto en la novela de Chateaubriand – como en sus reescrituras en español – se recrean temas y procedimientos literarios dieciochescos: el mito del buen salvaje, la relación de viajes y la novela-memorias. En lo que respecta al *poème de la nature* – género al que pertenece la obra de Delille – se trata de un género propio del siglo XVIII que conviene revalorizar.

2. Influencia de *Atala* (1801) en la literatura hispanoamericana

Desde su aparición, *Atala* conoce un gran éxito y genera un debate. Chateaubriand renuncia abiertamente a ciertos tópicos del siglo de las luces como el mito del *bon sauvage*: "Yo no soy como el señor Rousseau, un entusiasta de los salvajes. No creo que la naturaleza sea lo más bello del mundo" (Chateaubriand 1958: 8), la novela sensible: "No se es un gran escritor por someter todo a la tortura" (Chateaubriand 1958: 8), e incluso el drama burgués.

Entre 1801 y 1805 *Atala* es traducida a varios idiomas pero es particularmente apreciada en el mundo hispánico. Su primera versión en español es elaborada – sólo algunos meses después de la publicación del original – por dos escritores hispanoamericanos exiliados en París: el mexicano Fray Servando Teresa de Mier (1763-1827) y el venezolano Simón Rodríguez (1769-1854). Otra traducción será publicada en Valencia por Pascual Genaro Ródenas en 1803. No obstante, *Atala* es censurada en España ya que la inquisición considera que “excita la passion de l’amor” (Soldevila-Durante 2006: 433). A pesar de esta condena la novela encuentra una acogida favorable durante las guerras de independencia en Hispanoamérica. El amor de Chactas y Atala será readaptado varias veces al teatro e inspirará numerosos escritos.

Atala se convierte en un emblema de la estrategia política de los criollos que reivindican la identidad indígena contra lo español para asegurar su posición dominante en el nuevo orden. La imagen del indio puesto bajo tutela del europeo anuncia "el sistema político-social de la tutela que se volverá a lo largo del siglo XIX la base de las políticas republicanas para los indígenas" (Gómez-Müller 2012: 198). En 1822 el prócer colombiano José Fernández de Madrid publica su adaptación dramatúrgica de *Atala*. La tragedia representada por primera vez en 1821 en La Habana, tendrá gran éxito posteriormente en Colombia. Sin embargo, el Chactas de Fernández de Madrid es una síntesis de sensualismo y de pensamiento católico:

> "al orden natural votos contrarios
> siempre forzados son, siempre violentos.
> Prescribirlos no puede un Dios piadoso:
> si el tuyo los ordena, le detesto
> como enemigo injusto y caprichoso.
> ¿Quién puede renunciar al sentimiento?"
> (Fernández de Madrid 1822: 179)

3. Historia de un olvido: la poesía descriptiva de Jacques Delille

Jacques Delille despierta tanto entusiasmo como Chateaubriand en los escritores criollos. La recopilación *Poesías del Ciudadano doctor José Fernández de Madrid* (La Habana, 1822) contribuye a adaptar y a dar una prolongación al género del *poème de la nature* en Hispanoamérica. Fernández de Madrid incluye en ella la traducción de algunos episodios del poema de Delille. Cabe resaltar que el interés generado por Delille en el continente americano sigue siendo un tema inexplorado y subestimado. Edouard Guitton ha mostrado la necesidad de llenar este vacío desde los años 1960: "El estudio de la influencia de Delille después de su muerte en Francia o en el extranjero exigiría toda una publicación. Se debería comenzar con un seguimiento minucioso de la bibliografía material de sus obras, más allá de su biografía, para englobar el destino del género descriptivo" (Guitton 1977: 562).

La falta de interés por la obra de Delille es alentada por el surgimiento, hacía 1830, de un estereotipo que condena la poesía del siglo XVIII al infierno de la mala literatura. Esta desaprobación es a menudo corolario de un rechazo ideológico de la Ilustración y del sensualismo. Después de que Sainte-Beuve publicara su famoso retrato de Delille en la *Revue de deux mondes* de agosto de 1837 en el cual concluye: "Delille está muerto y bien muerto" los juicios despectivos sobre su poesía aumentan a ritmo vertiginoso. Mientras que para algunos Delille es sólo un *versificateur*, para otros lo más intolerable es que nunca se haya opuesto a la filosofía de su siglo. La apreciación del abate Duilhé de Saint-Projet en su *Éloge de Delille* (1856: 258) es representativa de dicha condena ideológica: "Delille, por más ingenioso que fuera, no fue favorecido por la filosofía de su siglo; el responsable de su fracaso fue la impiedad del sensualismo, fue el materialismo en el que bañaba y contra el que nunca tuvo la fuerza de luchar, sin embargo, encontramos en su obra los espléndidos fragmentos del poema de *La Création*" (Guitton 1967: 258). Desde 1930 comienza un tímido movimiento que tiende a restablecer el valor literario de la poesía de Delille. Este cambio de perspectiva fue lanzado en el ámbito de la crítica universitaria y propulsado, años más tarde, por los trabajos de Edouard Guitton y de Jean Fabre sobre Delille en la década de 1960.

El género al que pertenece *Les Trois Règnes de la nature*[1] opta por describir poéticamente la materia "con el fin de hacer más sensible los métodos de trabajo de las artes y los fenómenos de la naturaleza física o moral" (Delille 1808b: 10) y obedece al mismo principio de desglose de la realidad que los gabinetes de historia natural. El poema de Delille se inscribe así en el canon clásico del *De Rerum Natura* y de las *Geórgicas*. Como Lucrecio pretende dejar una huella del estado de las ciencias de su época y moralizar simultáneamente. Delille pone de relieve el carácter anti supersticioso de este autor clásico. También reconoce la frialdad del género descriptivo que pretende neutralizar introduciendo algunos elementos históricos que reúnen "la gracia de la verdad y el encanto de la ficción" (Delille 1808b: 23). *Les Trois Règnes de la nature* representa entonces una prolongación de la *Histoire Naturelle* de Buffon "lo que Lucrecio hizo en verso para los romanos, M. de Buffon lo hizo en prosa para los Franceses" (Delille 1808b: 30). Delille busca seguir el camino dictado por el autor del *Traité sur les minéraux* ya que aborda el tema desde su experiencia personal.

[1] El poema descriptivo o *poème descriptif.*

4. Contexto histórico de la recepción de Delille en Hispanoamérica

José Fernández de Madrid llega a París en 1827 encargado de lograr el reconocimiento de la independencia de Colombia por Carlos X. El escritor cartagenero aprovecha su estadía en París para llevar a cabo dos proyectos literarios: la publicación de *Guatimoc ó Guatimocin*, su segunda tragedia – que se imprime en la imprenta de J. Pinard el mismo año – y la traducción de *Les Trois Règnes de la nature* que pretende terminar con la colaboración de José Joaquín de Olmedo y Andrés Bello. Este segundo proyecto no será realizado cabalmente, sin embargo, da cuenta del interés que despierta el poema de Delille en aquella generación.

Andrés Bello, quien quería dar a su obra una finalidad filosófica que le permitiese expresar una verdad moral o científica – y no escribir versos "vacíos de sentido" – tradujo *La Lumière* el primer canto del poema de Delille. La poesía descriptiva que exaltaba "los descubrimientos que la más atenta de las observaciones había permitido realizar al hombre" le ofrecía un modelo. No obstante, su traducción de *La Lumière* nunca fue publicada mientras estuvo vivo. Habrá que esperar el año de 1897 para que esta traducción vea la luz en Santiago de Chile. El interés de Bello por la poesía de Delille ha sido resaltado por Miguel Luis Amunátegui:

> "A causa de esta inclinación, gustaba de las producciones de Delille, que gozo de mucha nombradía en su tiempo, i que, aunque autor de segundo orden, supo cantar en versos no desnudos de todo mérito algunos de los descubrimientos que la observación de la naturaleza i el estudio han sugerido a los hombres. Bello tradujo la primera parte del canto mencionado" (Amunátegui 1882: 277).

Fernández de Madrid conoce el poema de Delille antes de su viaje a Francia. La admiración que profesa a la poesía descriptiva remonta a la época en que frecuentaba uno de los círculos literarios más liberales de Bogotá "La Tertulia del Buen Gusto" animada por doña Manuela Santamaría de Manrique. El hecho de que Fernández de Madrid se haya bañado en dicho medio lo acerca al naturalismo y al fundamento poético-científico de la *poésie descriptive*. En efecto, la Señora de

Manrique poseía, entre otras cosas, un importante gabinete de historia natural con el que el joven médico adquirió seguramente sus primeros conocimientos en materia de biología: "El tercer círculo literario se reunía en casa de una dama literata, doña Manuela Santamaría de Manrique; esta tertulia se llamaba del Buen Gusto, Doña Manuela no era solamente literata sino naturalista. Tenía un valioso y curioso gabinete de historia natural, formado y clasificado por ella misma" (Vergara y Vergara 1905: 285).

En el prólogo de sus *Poesías* de 1822, Fernández de Madrid erige como modelo de traducción literaria la que Jacques Delille efectuara de las *Geórgicas*: "Mucho tiempo hace que la Francia no produce una obra tan original como esta traducción dijo el célebre Federico II, después que leyó *Las Geórgicas* de Virgilio, traducidas por el abate Delille" (Fernández de Madrid 1822: 3). Simultáneamente, su traducción del poema de Delille es guiada por las premisas de Fray Luis de León: trata de dar cuenta de los pensamientos y de las gracias del original francés sin desnaturalizar la expresión en español (Fernández de Madrid 1822: 3). El autor colombiano acepta que el género descriptivo es poco conocido en el mundo hispánico a pesar de algunos tímidos intentos de adaptación. Encuentra ciertos elementos de dicha escuela en la obra de Lope de Vega y Calderón de la Barca pero lamenta que no exista en español un equivalente de los poemas descriptivos de Delille: "mas yo no sé que tengamos un poema filosófico y descriptivo que pueda entrar en concurrencia con los diferentes poemas extranjeros que se han publicado en este género, como los *Jardines*, las *Geórgicas francesas*, la *Imaginación*, y los *Tres reinos de la naturaleza* del abate Delille" (Fernández de Madrid 1822: 5). Exalta a su vez los efectos benéficos que tiene el *Dithyrambe sur l'immortalité de l'âme* en el tratamiento de los desahuciados. El capítulo del volumen que incluye la traducción de Delille se cierra con "Las Rosas" que Fernández de Madrid escribe para deshacerse de la melancolía que le había ocasionado la traducción del *Dithyrambe*. El poeta y traductor se disculpa de haber dejado traspasar un poco de tristeza en sus poesías tomando una posición sensualista: "Es muy difícil escribir lo que no se siente, y contrahacer el propio carácter" (Fernández de Madrid 1822: 5).

Fernández de Madrid retoma los "episodios" de *Les Trois Règnes de la nature* que se apartan de la descripción de cada reino natural y los reorganiza a su gusto. El episodio de *Musidora sorprendida en el baño por su amante* (Fig. 1) – que pertenece al Tercer Canto del poema de Delille – se inspira abiertamente de *The*

Seasons de James Thomson (1730). Este episodio introduce una descripción erótica a través de la referencia clásica al baño y tiene como función alegrar las lecciones de la descripción. A pesar del tono ligeramente hedonista de estas líneas, el autor insiste en el tema de la virtud y del dominio de sí mismo alternando tonalidades moralizadoras y alusiones eróticas al cuerpo. La evocación de la rosa enrojeciendo de Delille "Telle, dans la rosée, avec le jour éclose, d'un plus doux incarnat se colore la rose" (Delille 1808a: 201)[2] encuentra su eco en las diferentes declinaciones del pudor de *Las Rosas* de Fernández de Madrid. Esta metáfora del cuerpo de la mujer corresponde a una manera materialista de representar al hombre que es incluido en la naturaleza. La descripción de Musidora en movimiento incluye al cuerpo humano en el amplio dominio de la naturaleza. En reposo, su cuerpo se asemeja a una estatua, referencia al arte clásico por excelencia:

> Al contemplar el riesgo de una afrenta
> Queda fuera de sí, pierde el sentido
> E inmóvil permanece largo tiempo:
> Se creyera estar viendo el mármol frio,
> De un célebre escultor obra maestra,
> Cuyo ingenio sagaz elección hizo
> De todas las bellezas de la Grecia
> Para pintar á la deidad de Gnido,
> En el momento en que al salir del baño
> (Fernández de Madrid 1822: 57)[3].

En *La América indicada a Colón* (Fernández de Madrid 1822: 59) se elogia al navegante genovés que es presentado como "Ilustre favorito del maestro del tridente" (Fernández de Madrid 1822: 59). Su viaje toma matices míticos, en una mezcla de epopeya antigua y de crónica de indias se relata la implantación de la cultura clásica en el nuevo mundo. Este episodio permite a Fernández de Madrid reafirmar su hispanismo exaltando la riqueza del Nuevo Mundo y la autonomía de

[2] "Así, en el rocío, florecida con el día, de un carmesí más dulce se tiñe la rosa"

[3] *Un long étonnement la retient immobile.*
On croirait voir ce marbre où le sculpteur habile
Peint la jeune Vénus au sortir de son bain
Protégeant ses appas de sa timide main
Ce marbre où, pour former une seule déesse,
L'art réunit le choix des beautés de la Grèce

la antigua colonia española que adoptará el nombre del navegante: Colombia. En "La Luz y el Fuego" se presenta una serie de representaciones de las diferentes técnicas humanas que sacan provecho del elemento ígneo. Paradójicamente el hombre, capaz de sacar provecho de la naturaleza, ha desarrollado y mejorado las técnicas para hacer la guerra. En el canto se exaltan los usos y la explotación del nitro pero se condena a Napoleón por medio de una alusión a la producción de la pólvora.

> Así cuando la Francia hubo agotado
> Los antros mas profundos y secretos,
> Para llevar la muerte, los estragos,
> Y la desolación á veinte pueblos;
> Yo vi al furioso Marte profanando
> Del Dios del vino, padre del contento,
> Los sagrados asilos, y en sus cubas
> Víle de sangre y de sudor cubierto:
> Vi los muros de Baco derribados
> (Fernández de Madrid 1822: 85)

El cuadro del "rincón del fuego" en invierno exalta la utilización doméstica del fuego que permite al hombre de letras aislarse para entregarse a sus ocupaciones. Mientras que la primavera facilita el aislamiento del individuo, el invierno es la estación de la sociabilidad, de las virtudes domésticas, del talento y de las artes: pintura, música y literatura.

5. Conclusión

Hemos seguido el recorrido de dos obras que se oponen fundamentalmente en su posicionamiento frente al pensamiento ilustrado desde su aparición hasta el momento de sus recepciones respectivas en Colombia. Por un lado, *Atala* parte integrante de la obra apologética más importante de comienzos del siglo XIX cuyo objetivo es renegar la herencia de la Ilustración, y por otro lado, *Les Trois Règnes de la Nature* poema descriptivo que se incluye – por su función literaria didáctica,

su sensualismo y sus críticas del fanatismo – en la órbita de las Luces. A pesar del exilio de Delille y de sus críticas acerbas de la Revolución, su nombre permanece asociado a la escuela poética que exaltaba los progresos del conocimiento propio de las Luces. El agente en Colombia de la recepción de Delille fue José Fernández de Madrid, un personaje político de importancia que por su formación y su linaje español realizó una síntesis entre lo Español y la exuberancia de la naturaleza del nuevo mundo a través de un género francés. Su lectura moderadamente liberal de *Atala* contribuye, probablemente sin que se lo haya propuesto, a lanzar el entusiasmo por el pensamiento de Chateaubriand que los conservadores colombianos instituyen como modelo político algunos años después. La lectura de la obra poética de Delille desempeña un papel decisivo en la formación de la poesía nacional colombiana en la década 1820–1830. Invitamos a revisar las apreciaciones de la historia literaria que subestiman la importancia de la obra de Delille en general así como la del diálogo que emprendieron con él los primeros escritores de la Colombia independiente. Dicha influencia, no ha sido hasta el día de hoy objeto de un estudio riguroso y no puede ser menospreciada. Invitamos también a someter a un análisis crítico las apreciaciones de la historia literaria que le niegan toda calidad a la obra de Delille y que minimizan su influencia en Hispanoamérica. También nos parece importante revalorizar la figura literaria de José Fernández de Madrid de quien uno de los primeros historiadores de la literatura colombiana dijo “que es de nuestros poetas el más conocido fuera de su patria” (Vergara y Vergara 1905: 285).

Figura 1: Ilustración del episodio de Musidora sorprendida en el baño de *Les Trois Règnes de la Nature*, Tomo I, París, 1808.

Bibliografía

Amunátegui, M.L. (1882). *Vida de don Andrés Bello*. Santiago de Chile.

Chateaubriand, F.-R. (1958). *Atala René Les Aventures du dernier Abencérage*. París: Classiques Garnier.

Delille, J. (1808a). *Les Trois Règnes de la Nature*. París: Chez Nicole.

Delille, J. (1808b). *Les Trois Règnes de la Nature*. París: Imprimerie des frères Mame.

Duilhé de Saint-Projet, M. F.-M. (1856). *Académie des Jeux floraux. Concours de 1856. Éloge de Jacques Delille. Discours qui a remporté le prix d'éloquence ; par M. F.-M. Duilhé de Saint-Projet*. Tolosa: Imp. de J.-M. Douladore.

Fernández de Madrid, J. (1822). *Poesías del ciudadano dr José Fernández de Madrid*. La Habana: Imprenta fraternal.

Gómez-Müller, A. (2012). Imaginaires indianistes et invisibilisation de l'«Indien»: Atala, de Chateaubriand à Fernández Madrid. En A. Gómez-Müller (Ed.), *Constructions de l'imaginaire national en Amérique Latine.* Tours: presses universitaires François-Rabelais (pp. 187-20).

Guitton, E. (1967) La vie posthume de Jacques Delille. En J. Fabre (Ed.), *Delille est-il mort?* Clermont-Ferrand: G. de Bussac (pp. 227-286).

Guitton, E. (1977). *Jacques Delille (1738-1813) et le poème de la nature en France de 1750 à 1820*. Lille: Service de reproduction des thèses de l'Université de Lille.

Sainte-Beuve, C.-A. (1862). *Portraits littéraires*. Tomo II. París: Garnier.

Soldevila-Durante, I. (2006). Las primeras traducciones castellanas de la Atala de Chateaubriand. *Bulletin Hispanique* 6 (108), pp. 421-458.

Vergara y Vergara, J. (1905). *Historia de la literatura en Nueva Granada, por José María Vergara y Vergara, desde la conquista hasta la independencia (1538-1820)*. Bogotá: Librería americana.

La *Carta a los españoles americanos* de Juan Pablo Viscardo y la tradición ilustrada en América

Mónica Elsa Scarano (CELEHIS-UNMdP)

Este trabajo procura analizar los aportes a la tradición ilustrada hispanoamericana de la *Carta a los españoles americanos* (1791)[1], la intempestiva epístola del ex jesuita peruano expulso, Juan Pablo Viscardo[2]. Ese manifiesto panfletario muy relevante en la historia cultural hispanoamericana fue decisivo en el proceso revolucionario que conduciría a la independencia de varios territorios de América. No fue un texto improvisado, como a primera vista podría inferirse de su carácter apasionado. Por el contrario, la sólida formación doctrinaria e ideológica de su autor es el terreno donde se nutrió su pensamiento revolucionario. Si buscamos las fuentes en que abrevó, éstas no se encuentran en la Revolución Francesa ni en la rebelión de Túpac Amaru II[3], acontecimientos insuficientes para explicar su posicionamiento intelectual. Cuando conoció la noticia del levantamiento del cacique indígena en 1781[4], ya poseía una ideología arraigada al respecto[5]. El pensamiento revolucionario viscardiano se formó ocho años antes de

[1] La *Carta dirigida a los españoles americanos* que Viscardo terminó de escribir en Londres en 1791, fue publicada en 1799 -muerto su autor y a instancias del venezolano Francisco de Miranda-, en francés, con el título: *Lettre aux Espagnols-Américains,* y un pie de imprenta falso de Filadelfia, para favorecer la divulgación del mensaje secesionista. Las ediciones posteriores se publicaron en español, en 1801, y en inglés, en 1808.

[2] Juan Pablo Viscardo y Guzmán nació el 26 de junio de 1748 en Pampacolca (departamento de Arequipa, Perú). Poco se sabe sobre su infancia y la de José Anselmo, su hermano, también novicio jesuita expulsado. Al ingresar a la Compañía de Jesús, los hermanos Viscardo fueron enviados al Colegio San Bernardo en el Cusco. Dos años después, continuaron sus estudios de Humanidades y Filosofía en el Colegio Máximo de la Transfiguración. Ya desterrados en Italia, dejaron los hábitos creyendo así allanar su regreso al Perú, lo que nunca sucedió. Juan Pablo pasó su exilio europeo en Italia, desde 1768, y en Inglaterra, entre 1782 y 1784, con su hermano, y, fallecido éste, solo, entre 1791 y 1798. Murió en Londres el 10 de febrero de 1798.

[3] Las repercusiones del reinado ilustrado y reformista de Carlos III, iniciado en 1759, alcanzaron también la vida intelectual e incidieron en la formación de una identidad criolla en Hispanoamérica, propiciando una verdadera 'revolución intelectual' que transformó la cultura académica hispánica hacia fines del siglo XVIII.

[4] José Gabriel de Condorcanqui (Túpac Amaru II), cacique de Tungasuca (Perú), había desatado en 1780 una rebelión para liberar de la esclavitud de España a los habitantes originarios de esa región y recuperar el antiguo imperio de sus antepasados. La rebelión fue sofocada y sus líderes, ejecutados.

[5] Pedro Henríquez Ureña asigna en esa época una importancia decisiva a la influencia de lecturas europeas, de las recientes actas de independencia de naciones americanas y otros libros que circulaban en forma clandestina (1986: 39 y 52).

la Revolución Francesa, diez años antes de que Miranda comenzara sus actividades revolucionarias, unos doce antes de que Antonio Nariño fuera encarcelado en Nueva Granada por la publicación de los Derechos del Hombre y trece antes de que Santiago Puglia publicara en una imprenta de Filadelfia sus diatribas contra la monarquía española. Habría que buscar las fuentes de su pensamiento revolucionario en lo que Arturo Roig denominó el *humanitarismo ilustrado,* con límites propios en América y que trasciende el aspecto economicista y utilitario del ideario ilustrado, manifiesto en las cifras, estadísticas y argumentos económicos que abundan en la Carta.

La expulsión de los jesuitas (1767) fue una motivación psicológica importante para sus escritos independentistas. Formado en los principios filosóficos cristianos opuestos a la crueldad y la injusticia, con los que tomó contacto durante su noviciado en el colegio de los jesuitas, tras algunos años de exilio en Italia, se trasladó a Londres donde estudió las doctrinas económicas de la Ilustración europea. Los maestros británicos de la palabra se sumaron a la formación provista por Loyola. En Europa pudo continuar su formación como autodidacta. Entre las fuentes de las que se nutrió, se destaca la filosofía política del siglo XVIII, en la que definieron el destino revolucionario las obras de Montesquieu y Rousseau, ya influido por los filósofos católicos españoles, además de la lectura del ensayo del inglés John Locke, de gran influjo en el pensamiento de la época por su defensa de la libertad, el ideal democrático, la tolerancia en el pensamiento político, entre otras ideas que contribuyeron a la independencia de la América del Norte. Aquí encontramos los argumentos por los cuales Viscardo condenaba tempranamente el absolutismo español.

Resumiendo: con un ideario doctrinariamente ecléctico -como sugiere César Pacheco Vélez-, el inquieto arequipeño concilió distintas doctrinas en su célebre carta: básicamente el patriotismo criollo con el humanitarismo ilustrado, entre otras corrientes filosófico-políticas que colaboraron con su causa revolucionaria. Encontramos en la epístola citas explícitas y alusiones más o menos veladas a Antonio de Ulloa, el Inca Garcilaso de la Vega, Montesquieu, Bartolomé de las Casas, y paráfrasis o resonancias de Montesinos, Raynal, Thomas Paine, entre otros.

Considerando que la Ilustración es, como afirma Mario Hernández Sánchez-Barba, “un estado de conciencia que canalizó las inquietudes intelectuales

minoritarias mediante el impulso de la crítica centrada en dos puntos básicos de anclaje: la comprensión racional de las cosas y la desvinculación consciente del *más allá*…" (1978: 286), sin que ninguno de los dos represente un aporte excluyente, podemos asegurar que el efecto de ese proceso ideológico, basado fundamentalmente en la razón, ya se había hecho explícito en sus comentarios críticos sobre el catolicismo romano y español. Una carta de 1787, dirigida a un colega ex jesuita, es el único texto donde abordó abiertamente la cuestión religiosa: allí criticó a los obispos y teólogos jansenistas del sínodo de Pistoia. Sin embargo, en su último tratado sobre la paz finalizado en 1797, objetó el despotismo civil religioso desmesurado y criticó los malos efectos de la religión en la conquista de América, sobre todo la superstición expresada en el fanatismo y la discordia. Su objeción no estaba dirigida solamente al uso político del catolicismo sino también a sus devociones. Al parecer hacia el final de su vida adoptó una versión más filosófica o ilustrada del cristianismo que se distanciaba de las pretensiones del papado[6].

Sin duda, la Carta es el estudio mejor logrado de Viscardo, donde se combina -según Brading- la defensa de derechos ancestrales, propia del patriotismo criollo, con la proclamación de derechos universales, característicos del credo ilustrado[7]. En cuanto a las remisiones a este sistema de creencias, es clara la resonancia de la Declaración de la Independencia de los Estados Unidos de 1776 y de la Declaración de los Derechos del Hombre de 1789. Se anticipó así por muchos años a la Revolución de la Independencia en el Perú y otras naciones del subcontinente que fueron, en última instancia, fruto de su prédica ideológica. Seguramente los

[6] Pero la Carta es un claro ejemplo de lo que sostiene Hernández Sánchez-Barba sobre la Ilustración en América: "No existe, ciertamente, una ruptura decisiva entre el humanismo jesuítico y el humanismo ilustrado, puesto que, en ambos, existe una base antropológica del saber, basada de un modo espectacular en el conocimiento del hombre, del ser humano, desde una situación y desde una realidad mundana específica" (1978: 287).

[7] Tengamos presente que, en el siglo XVIII, la corriente filosófica de la Ilustración en Europa generó el sistema político del Despotismo Ilustrado (gobierno autoritario de los monarcas o de algunos de sus ministros). Este sistema pretendía realizar algunas reformas en el ámbito administrativo que reformularían la política y el comercio colonial en América. En otros órdenes, al mismo tiempo buscaba disipar las tinieblas del dogma y la autoridad, fomentar el pensamiento crítico, afirmando la razón y la libertad individual, en un sistema anticatólico y adverso a la Compañía de Jesús. En la Carta se apela explícitamente a la dialéctica de las luces ("descubramos este horroroso cuadro para considerarle a la luz de la verdad" [Viscardo 2004: 74]), y se alude tanto a los derechos naturales ("La naturaleza nos ha separado de la España con mares inmensos" [Viscardo 2004: 90]; "por la obligación indispensable de conservar los derechos naturales" [Viscardo 2004: 91]), como a los ancestrales ("…nuestros antepasados, cuando restablecieron el reino y su gobierno, pensaron en premunirse contra el poder absoluto, a que siempre han aspirado nuestros reyes" [Viscardo 2004: 81]; "Debemos hacerlo por gratitud a nuestros mayores" [Viscardo 2004: 90]), para argumentar a favor de la urgencia de lograr la emancipación política, económica y cultural de América.

vaivenes políticos que dominaron en esos años y las diferentes alianzas concertadas por las potencias europeas colaboraron en el proyecto libertador. Si en un principio Viscardo fue un precursor y un patriota criollo, terminó siendo muy pronto un *philosophe* (Brading 2004)[8]. Se resistió a mirar la América española con la mirada desdeñosa de otros ideólogos del Nuevo Mundo y defendió su personalidad peculiar y las cualidades criollas frente al menosprecio ilustrado.

Los componentes ilustrados de la Carta reenvían a cuestiones que nos permiten perfilar con mayor acierto el siglo XVIII latinoamericano: en primer lugar, el debate sobre la llegada de la Ilustración a Hispanoamérica -si en verdad eso sucedió-, cuándo tuvo lugar ese 'desembarco', las particularidades de la 'Ilustración católica' y su papel decisivo en los territorios de ultramar, la influencia de la Inquisición en la difusión de las nuevas ideas en esta orilla del Atlántico y, finalmente, la relación entre la Ilustración y los movimientos independentistas hispanoamericanos.

Examinando en general el período ilustrado en América, es necesario recordar que no se dio como en Europa, sino que fue más bien un deseo que una realidad:

> "La apropiación del pensamiento Ilustrado adquiere usos diversos y específicos en el hombre de letras americano y aún más, el período no coincide ni temporal ni paradigmáticamente con el homónimo europeo [...]. En América, la historia de las ideas se benefició del pensamiento de muchos hombres de letras, que eran sacerdotes y al mismo tiempo luchadores por la causa de la libertad, como Hidalgo y Morelos en México. El encuentro de las dos vertientes de pensamiento, en la conformación difusa del proyecto autonomista y emancipatorio, se produce con el aporte de una Ilustración Católica [...], que propende a no disociar la razón y la fe y que por otro lado contiende con la filosofía escolástica en el interior de la misma institución de la Iglesia, recuperando aspectos del humanismo renacentista" (Hachim Lara 2000: 79-80).

En gran medida, el anticlericalismo dominante en esta corriente filosófica fue la causa de que no se reconociera como es debido el aporte de la ilustración católica,

[8] Zygmunt Bauman agrupa en este concepto a "médicos, científicos, ingenieros, hacendados rurales, sacerdotes o escritores" que se leían mutuamente sus obras, hablaban unos con otros y compartían las responsabilidades de un juez colectivo, guía y conciencia de la especie humana" (1997: 38). Destaca el papel de *les philosophes* de la era de la Ilustración en el proceso de autoconstrucción de los intelectuales modernos y su función en la memoria histórica viva de "utopía activa", en un "juego sin fronteras". No eran ni una escuela ni una comunidad de experiencia y educación; por el contrario, entre ellos se contaban personas de distintos estados y condiciones sociales (1997: 39-40). Eran, en suma, "un grupo autónomo que presentaba la opinión, la escritura, los discursos y el lenguaje en general como una atadura social para abolir todas las ataduras sociales" (1997: 40).

de innegable importancia en Hispanoamérica. La filosofía de la Ilustración se ocupó principalmente del proceso de secularización del pensamiento, pero dentro de ella los jesuitas se comprometieron paradójicamente en la ruptura de la *episteme* clásica. Pese a ser sacerdotes, muchos miembros de la Compañía participaron activamente en el debate intelectual de su tiempo. Esta variante insoslayable del pensamiento ilustrado católico se distinguió de la emancipación hispanoamericana por sus raíces escolásticas. La ilustración americana tuvo lugar en un cruce heterogéneo de diálogos, rechazos e integraciones[9]. Por otra parte, vemos en la Carta que el pensamiento americano no remitió de un modo excluyente a la Ilustración francesa sino también a otras formas ilustradas marginales (españolas y portuguesas) que explican la compleja orientación católica y emancipatoria de este autor, lo que ilustra en cierto sentido la extrema tensión entre escolasticismo y enciclopedismo, característica del clima mental de la sociedad colonial (Picón Salas 1978: 199-200)[10].

Además, la apropiación de estas formas diversas de pensamiento contribuyó a crear una "conciencia criolla diferenciada" originada tempranamente durante la colonia y evidente en el enfrentamiento entre peninsulares y *españoles americanos* (sus iguales nacidos en América de padres españoles, llamados también *criollos* o

[9] Si, como sostiene Henríquez Ureña, "Entre las gentes educadas de la América hispánica hubo mucha afición por la lectura […]. En el siglo XVIII circulaban muchos libros de orientación moderna: la *Encyclopédie*, obras de Bacon, Descartes, Copérnico, Gassendi, Boyle Leibniz, Locke, Condillac, Buffon, Voltaire, Montesquieu, Rousseau, Lavoisier, Laplace se mantuvieron en circulación secreta todavía cuando se los consideró peligrosos y se prohibió su lectura" (1986: 39), junto a la imposición del nuevo sistema del libre comercio en las colonias americanas, desde 1778, aún existía en algunas regiones del subcontinente cierta hostilidad a las ideas ilustradas (soberanía popular, anticlericalismo, entre otras), mientras que en otras se abogaba por difundir el conocimiento científico útil y liberar el pensamiento filosófico de la escolástica. Otro ejemplo de las paradojas de este período es el intercambio transatlántico con el erudito benedictino Fray Benito Jerónimo Feijóo, uno de los más destacados exponentes del racionalismo en España que impulsó, ya entrado el siglo XVIII, un cambio hacia una actitud crítico-científica y predicó la flexibilidad mental.

[10] Los comienzos de la Ilustración en España coincidieron con la llegada de la Casa de Borbón al trono. Pero la nueva ideología no desplazó totalmente de la escena a las corrientes escolásticas que, desde el siglo XVI y sobre todo desde las universidades de Salamanca y Alcalá de Henares, se habían propagado a las de Lima y México. Con la colaboración de los colegios jesuitas se otorgó cierta homogeneidad al pensamiento hispanoamericano de la época, cuando apenas se hacían sentir en España los ecos del movimiento científico de la Europa del XVII (Eugenio Martínez 1988: 34-ss). Por otra parte, explica Picón Salas, "El cosmopolitismo del hombre europeo que ya no se satisface con su vida tradicional y sale por anhelo científico o por mera inquietud humana a recorrer distantes países y a someter sus valores seculares al paralelo y contraste con el de pueblos más nuevos y hasta ese instante menospreciados; y el cosmopolitismo del criollo que siente en su cerrada órbita colonial la desazón del aislamiento y el gusto de poseer las ideas y aplicaciones de la vieja Europa, son uno de los ingredientes que determinan hasta en la cultura hispanoamericana del siglo XVIII ese complejo estado de espíritu o actitud de conciencia que se ha llamado "Enciclopedismo" o "Ilustración"" (1978: 197). A diferencia de la contrarreforma y el barroco, se abrió en el siglo XVIII "una nueva época internacional" (Picón Salas 1978: 197) que asistió a un "avasallador choque de ideas", junto a un conflicto generacional y una atmósfera de creciente insurgencia, marcada por el ascenso de criollos y un creciente resquemor indiano frente a los peninsulares (Picón Salas 1978: 199-200).

indianos), acompañado de desigualdades y discriminaciones impuestas por el gobierno central español, lo que creó las condiciones materiales para el surgimiento de una conciencia crítica (Osorio 2000: 72).

Hay, desde el orden textual mismo, otra particularidad en la Carta que reside en la importancia dual de la razón universal y de cierta subjetividad política en ciernes que trasunta una experiencia situada en un contexto determinado por el entendimiento y la apropiación del mundo, que se vincula con la soberanía de los pueblos: así a argumentos tales como la apelación a la verdad: "Esta nos enseña, que toda ley que se opone al bien universal de aquellos, para quienes está hecha, es un acto de tiranía..." (Viscardo 2004: 74-75), se le suman otros de esta índole: "aunque no conozcamos otra patria que ésta, en la cual está fundada nuestra subsistencia, y la de nuestra posteridad" (Viscardo 2004: 74) o "si no hay entre vosotros quien conozca y sienta sus agravios más vivamente que yo..." (Viscardo 2004: 89).

En relación con este último sentido, la reiterada argumentación a favor de la oportunidad de la independencia en esa coyuntura histórica, marcada por deícticos temporales, exhortaciones y verbos en futuro, se torna crítica áspera y sin concesiones a la Conquista, apelando a la fustigación del despotismo y la tiranía coloniales que alcanzan hasta la esfera económica: el estado de "ignominiosa esclavitud" (Viscardo 2004: 74) y violencia en que se autorretrata se completa con la denuncia del "más desenfrenado monopolio" en una verdadera "tiranía mercantil" (Viscardo 2004: 76). Esto habilita la estrategia de adoptar un tono panfletario que se hace evidente en los adjetivos calificativos, bien elegidos como dardos certeros, y las figuras denigratorias de los contradestinatarios del texto (entre otros, los funcionarios españoles que ejercían el poder injustamente y sin piedad). Se los describe como "un enjambre de aventureros, que pasan a la América, resueltos a desquitarse allí, con nuestra propia sustancia, de lo que han pagado para obtener sus empleos" (Viscardo 2004: 78), "orgullosos tiranos" (Viscardo 2004: 78), sin límites, perversos y obstinados, que exterminaron de la superficie de la tierra a pueblos enteros[11]. Junto a la denostación de éstos y de su

[11] También leemos en la Carta: "Sería una blasfemia el imaginar que el supremo bienhechor de los hombres haya permitido el descubrimiento del Nuevo Mundo para que un corto número de *pícaros imbéciles* fuesen siempre dueños de desolarle, y de tener el placer atroz de despojar a millones de hombres, que nos les han dado el menor motivo de queja, de los derechos esenciales recibidos de su mano divina" (Viscardo 2004: 91).

mal gobierno, se avanza en la defensa de los criollos, mestizos e indios[12]. A su vez, con la argumentación mediante citas de autoridad tomadas, por ejemplo, de la obra del Inca Garcilaso, oponiéndose a la privación de participar en el gobierno de sus propias tierras[13]. Viscardo se inscribe así en una tradición de protestas criollas patrióticas, y es importante advertir que su condena de la monarquía absoluta de los Habsburgo y los Borbones significaba un paso más allá de las quejas tradicionales del patriotismo criollo.

La condición interpelativa y didáctica de la carta abren paso a un discurso político de crítica y resistencia frente a la filosofía escolástica. Reforzado por un discurso pedagógico en la línea del Padre Feijóo, que acompaña la denuncia, buscando ilustrar e iluminar al español americano para enjuiciar el poder colonial y revisar críticamente sus prácticas, apenas iniciada la proclama se instala claramente la verdad: "descubramos este horroroso cuadro para considerarle a la luz de la verdad. Esta nos enseña que toda ley que se opone al bien universal de aquellos, para quienes está hecha, es un acto de tiranía" (Viscardo 2004: 74). En esa construcción apela también a pensadores coetáneos y testigos oculares como Antonio de Ulloa, coautor de un informe que escribió con Jorge Juan, *Noticias secretas de América* (1747), para certificar su denuncia de condiciones paupérrimas de los americanos en general con argumentos acordes a las reglas de la razón. En

[12] Al referirse a fortunas hechas sobre el maltrato hacia los nativos, los evoca como "pobres indios, nuestros compatriotas" (Viscardo 2004: 87), y cuando denuncia las atrocidades de los repartimientos se conduele de la desolación y la ruina de "los desgraciados indios y mestizos" (Viscardo 2004: 76), y al criticar a virreyes, corregidores y alcaldes mayores europeos, como aventureros injustos que trafican injusticias e inhumanidades "sanguijuelas empleadas por el gobierno" (Viscardo 2004: 79). En este punto, sus críticas e interpelaciones buscan despertar la desconfianza criolla hacia los españoles peninsulares y atizar su resentimiento por la condición colonial, en tanto que elogia las libertades ganadas por las cortes medievales y ataca el absolutismo real, anticipándose a Gaspar Melchor de Jovellanos y Francisco Martínez Marina, juristas que alabaron la antigua Constitución española y buscaron reformar la monarquía por el retorno a las instituciones y libertades medievales (Brading 2004: 38).

[13] En la cita de los *Comentarios Reales* del Inca Garcilaso, Viscardo se manifiesta en contra del primer representante del nuevo poder arbitrario de la Corona: el virrey Francisco de Toledo, a quien describe como un "monstruo sanguinario" (2004: 81) que capturó al primer heredero del imperio inca, "el joven e inocente Inca Túpac Amaru" (2004: 79) y lo asesinó tras un falaz proceso judicial. Allí se explaya sobre la persecución y las torturas de ese virrey hacia los jóvenes mestizos de Cuzco, hijos de conquistadores españoles y princesas incas, acusados de apoyar a los rebeldes. La cita le permite también referir el destino de sus desventurados compatriotas, asociando la causa de los españoles americanos con el destino de los mestizos de Cuzco, y manifestarse en contra del arbitrario régimen colonial introducido por el Emperador Felipe II y su subordinado, el virrey Toledo. Para ilustrar la tiranía real, la expulsión de los jesuitas ocupa en la Carta un lugar preferencial, en una larga y detallada lista de atropellos de diferente índole, tales como el aumento de los impuestos tan resistido por los españoles americanos, el reclutamiento de una milicia en las Indias y la ampliación de la armada española con rentas del Nuevo Mundo. Nótese además que el sustento argumentativo de la crítica a la colonia y de la tiranía ejercida en ese período, no se basa en las citas de autores clásicos como Aristóteles o Santo Tomás, sino en argumentos económicos como el monopolio comercial, los impuestos excesivos que gravaban el comercio con América y el opresivo repartimiento de comercio implementado por los nefastos corregidores.

ese esfuerzo verificador recurre a afirmaciones como la de Montesquieu: "Las Indias y la España son dos potencias bajo un mismo dueño; mas las Indias son el principal y la España el accesorio" (Viscardo 2004: 81).

De lo dicho podemos concluir que la Carta viscardina nos enfrenta ante la densidad ideológica del proyecto ilustrado en Hispanoamérica y, en última instancia, con la complejidad del siglo de las Luces en la América del Sur.

Bibliografía

Batllori, S. J. M. (1953). *El abate Viscardo. Historia y mito de la intervención de los jesuitas en la independencia de Hispanoamérica*. Caracas: Instituto Panamericano de Geografía e Historia.

Bauman, Z. (1997). *Legisladores e intérpretes. Sobre la modernidad, la postmodernidad y los intelectuales*. Bernal: UNQ.

Brading, D. (2004). Prefacio e Introducción: Juan Pablo Viscardo y Guzmán, patriota y *philosophe* criollo. En J. P. Viscardo y Guzmán, *Carta dirigida a los españoles americanos*. México: FCE.

De Belaunde Ruiz de Somocurcio, J. (2002). *Juan Pablo Viscardo y Guzmán. Ideólogo y promotor de la independencia hispanoamericana*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú.

Eugenio Martínez, M. A. (1988). *La Ilustración en América (siglo XVIII): pelucas y casacas en los trópicos*. Madrid: Anaya.

Hachim Lara, L. (2000). La *Carta a los españoles americanos* (1791) del abate Viscardo y la tradición crítica en América. En *Tres estudios sobre el pensamiento crítico de la Ilustración americana*. Murcia: Cuadernos de América sin nombre (pp.75-110).

Henríquez Ureña, P. (1986). *Historia de la cultura en la América Hispánica*. México: FCE.

Hernández-Sánchez Barba, M. (1978). *Historia y literatura en Hispanoamérica (1492-1820)*. Buenos Aires: Editorial Castalia.

Osorio, N. (2000). *Las letras hispanoamericanas en el siglo XIX*. Murcia: Cuadernos de América sin nombre.

Pacheco Vélez, C. (1975). Los ideólogos. En *Colección Documental de la Independencia del Perú*. V.1. Lima.

Picón Salas, M. (1978), *De la Conquista a la Independencia. Tres siglos de historia cultural hispanoamericana*. México: FCE.

Roig, A. (1984), *El humanismo ecuatoriano de la segunda mitad del Siglo XVIII*. Tomo I. Quito: Banco Central del Ecuador.

Simmons, M. (1983). *Los escritos de Juan Pablo Viscardo y Guzmán*. Caracas: Universidad Católica Andrés Bello.

Viscardo y Guzmán, J. P. (2004). *Carta dirigida a los Españoles Americanos*. México: FCE.

Cultura Visual e ilustración científica en el mundo luso-brasileño c. 1750-1820

Iara Lis Schiavinatto (UNICAMP)

Los manuales de ars peregrinandi formaron un género textual que se extendió entre los siglos XVII y XVIII. En los viajes diletantes y en los viajes filosóficos, las instrucciones establecieron patrones de sistematicidad que abarcaban desde la rutina del naturalista, hasta los modos de describir y reconocer los elementos de la naturaleza y de la civilización, persiguiendo, al fin y al cabo, una universalización de procedimientos. Hacia mediados del siglo XVIII este género textual fue objeto de una transformación capital con la tesis Instructio peregrinatoris (1759) de Eric Anders Nordblad, discípulo de Lineo que vinculó el manual al gran proyecto lineano de taxonomía y aclimatación universales, dentro de una economía global de la naturaleza.

Lineo, a su vez, valoró las Instructio Peregrinatoris como la mejor manera de recoger el material de investigación para la Historia Natural. Su Philosophia Botanica fue recibida con entusiasmo. Publicada en latín, rápidamente fue varias veces traducida. Fue un autor fundamental para la Historia Natural, contribuyendo decisivamente a ese campo con su Systema Natura de 1735. Su perspectiva orientó los emprendimientos internacionales de circunnavegación, llevados a cabo con el objetivo de realizar la descripción física del mundo. Varios de sus discípulos se involucraron directamente en estos viajes, entre ellos, James Cook y Jospeh Banks, seguidores de sus memorias, instrucciones y listas de órdenes. Según Pratt, Lineo supo combinar el ideal de un sistema clasificatorio de todas las plantas con una propuesta concreta y práctica de cómo construirlo, rompiendo con el conocimiento nativo e inscribiéndolo en el campo literario de la descripción. De esta forma, la Historia Natural alcanzaba un nuevo nivel en tanto campo de saber científico en la Europa letrada. Al mismo tiempo, la literatura de viaje se tornó tema recurrente, y una especie de pasión letrada y diletante, además de parte sustantiva de la cultura impresa de la Europa de aquel tiempo. Durante los siglos XVI-XVIII había, no obstante, una profusión de sistemas que pretendían dar cuenta de la diversidad del mundo natural, y en este contexto Lineo se destacó y se consolidó, entre otros,

como referencia, a través de un proceso largo y desigual de reconocimiento que se extendió hasta los mediados del XIX. En la década de 1750, Étienne François Turgot publicó su memoria destinada a viajeros filósofos. Ésta se asemejaba a los escritos del paduano Domingo Vandelli, radicado en Portugal, por invitación de Pombal, en el contexto de la fundación del Colégio dos Nobres. Vandelli funcionó como un elemento más en esta red cosmopolita de letrados y saberes científicos de la segunda mitad del siglo XVIII, densificándola.

Hay variaciones internas en estos manuales dirigidos a los naturalistas, viajeros filósofos, exploradores, descubridores. No obstante, se evidencia el enorme esfuerzo de sistematización de la experiencia, de los registros de viaje, de su descripción, de los objetos vistos, recolectados, preservados y remitidos y sus necesarias correlaciones con los textos enviados. Los objetos cuya catalogación y cuidado de preservación se iniciaban en el sitio visitado integrarían, de preferencia, una colección que referenciara ese mismo lugar. Imperaba una necesidad de ordenar la experiencia del viaje. Esto significaba organizar la catalogación de los objetos, su preservación, el montaje de la colección y su continuidad, la observación in locu, y el trabajo que proseguiría en el huerto botánico, en el jardín, en el museo o en el laboratorio en Lisboa y Coímbra. El naturalista se dedicaba además a la descripción del viaje y a sus resultados, a la impresión de los textos y de las imágenes, sumándose a ello la búsqueda constante de otras descripciones y memorias, fueran éstas monográficas o de carácter más general, sobre los temas estudiados. Todas estas prácticas, objetos, textos, imágenes, debían estar articulados en un todo coherente. En el conjunto, los manuales y las expediciones apuntaban a la consolidación de una lógica, un nuevo paradigma disciplinar, por tanto metodológico e impregnado de prácticas, que unía el museo, el jardín, el modelo taxonómico lineano y las peregrinaciones de carácter imperial, tan anheladas por Lineo, como admitiría en su correspondencia con Vandelli.

El gentleman Thomas Pennaut coincidía con Vandelli. Se trataba, según Brigola, de un naturalista incansable que ayudó a popularizar y a promover la Historia Natural en las islas británicas. Su actuación nos remite a la fase amateur de la Historia Natural que, de esta manera, entró en el cotidiano letrado y diletante conquistando lectores y lectoras en varias partes de Europa. Esta cierta vulgarización de la Historia Natural en el cotidiano mundano abarcaba los textos, los instrumentos, los objetos recolectados, las imágenes, los huertos, los jardines, los laboratorios y museos susceptibles de participar de esta sociabilidad letrada

cultivadora del buen gusto. Por otro lado, dicho conjunto de textos, objetos, imágenes, espacios, contribuían a la recepción de la Historia Natural. En el todo, los manuales, los escritos realizados, las ilustraciones, los objetos recolectados, preservados y remitidos durante o al final del viaje, los instrumentos utilizados, funcionaban todos ellos dentro de una compleja red de relaciones internacionales y establecían entre sí una serie de asociaciones con los sitios recorridos y estudiados que se convertían, a su vez, en un nuevo orden de lugares destinados al saber científico. Para el naturalista del siglo XVIII, el viaje se imponía como experiencia indisociable de la práctica científica. Por otro lado, la idea del viaje instructivo ganaba cada vez más adeptos entre los europeos cultos que cultivaban el Grand Tour. Se trataba de una cultura pragmática que envolvía, e incluso encantaba, a los diversos sujetos sociales que participaban de ella.

La naturaleza desempeñaba un lugar central para Vandelli. Era fundamental conocerla dentro de los ideales de prosperidad de la Ilustración. En esta perspectiva, Vandelli escribió un conjunto de textos que orientaba las formas de observar, ver, catalogar, describir, explorar la naturaleza, abordando sus resultados. Sus textos, manuscritos e impresos, dirigidos a los naturalistas, definían metódicamente cómo escudriñar el Reino más allá del mar, del Brasil a Mozambique, Angola, Cabo Verde. Hablaba a partir de su experiencia de viajero por Italia y por el Reino portugués, de su actuación en Padua, de su extensa correspondencia con Lineo y con otros naturalistas y coleccionistas europeos en los estudios de la Historia Natural y en el contexto de su actuación en el proceso de refundación, para usar los términos de Pombal, de la Universidad de Coímbra. Vandelli invertía en la observación, en la necesidad de ver primero la naturaleza, de describirla, y apostaba por una producción imagética capaz de componer una colección o un catálogo. Asimismo, lideraba los nuevos cursos de la Universidad, en los cuales la Historia Natural aparecía como disciplina obligatoria, formando desde bachilleres a médicos; se empecinaba en la fundación de Jardines Botánicos en Lisboa y Coímbra, en el Museo de Historia Natural, en la Academia Real de Ciencias. Vandelli escribió en el interior de esta arquitectura de poder de la monarquía portuguesa, reorganizada en el gobierno de José I y hacía mucho constituida, visceralmente, por sus dominios ultramarinos. Sus textos circularon en la esfera gubernamental y entre diversos agentes de la monarquía diseminados en las redes de poder ultramarinas. El hecho de que Alexandre Rodrigues Ferreira llevara consigo las instrucciones vandellianas y algunas obras de Lineo en su largo

recorrido de viaje, resalta la naturaleza directiva de estos textos, aunque in locu pudieran - o no - ser utilizados o retrabajados, modificados mediante la experiencia vivida. Los escritos de Vandelli formaron una especie de núcleo fundador de los textos y prescripciones en cuanto al modo de ver y aprehender la naturaleza y sus gentes para los viajes políticos y filosóficos, desencadenados a partir de la década de 1770 bajo la encomienda de Martinho de Mello e Castro. Se trataba de un programa monárquico para ultramar y Vandelli ambicionaba hacer una História Natural das Colônias, que englobaría la Viagem Filosófica de Alexandre Rodrigues Ferreira y la Flora Fluminense de Frei Velloso. Esto se relacionaba directamente con el establecimiento del complexo museológico da Ajuda (museo, huerto, jardín botánico, herbario, casa del dibujo, casa del grabado, palacio real) dirigido por Vandelli, entre 1768 y 1810, y con el emprendimiento de las Viagens Philosoficas, las remesas, los catálogos, las memorias, las colecciones, los gabinetes, los dibujos, los mapas, las cartas hidrográficas, las ilustraciones de allí resultantes. Todas estas actividades se interconectaban, en tiempos diversos, estableciendo una continuidad férrea entre el antes (la preparación del viaje), el transcurrir del viaje y el retorno, que se abría a una nueva gama de trabajos extensivos íntimamente ligados a la experiencia del viaje. No bastaba recolectar el objeto, esbozarlo en dibujo, reservarlo y remitirlo. Era fundamental describirlo, estudiarlo y montar una colección y/o gabinete donde su uso y significado lo tornaban una pieza ejemplar de una especie. Cada etapa del trabajo del naturalista comprendía sus propias demandas, orientaciones, métodos, organización y distribución del trabajo, procedimientos aliados a la técnica y a los instrumentos apropiados en aras a la obtención de los resultados deseados. Lo anterior se hace evidente en la meticulosa presentación propuesta por Vandelli para el diario del naturalista, al definir y describir rigurosamente cada una de sus actividades diarias. En esta medida es posible concordar con Brigola (2012), en cuanto a la naturaleza de la contribución de Vandelli en la circulación y divulgación de instrumentos intelectuales del conocimiento, así como de los objetos recolectados para la elaboración de un catálogo de la naturaleza y para la afirmación de paradigmas disciplinares. Sus Instruções y su Dicionário poseían un alto contenido instrumental, vinculándose directamente a la factura de la ilustración científica del período, principalmente la Viagem Philosophica al Grão-Pará (1783-1792), encabezada por Alexandre Rodrigues Ferreira, compuesta por Joaquim José Codina y José Joaquim Freire, que actuaron como dibujantes.

El Frontispício Alegórico de esta Viagem Philosofica, (Fig. 1) ejecutado al regreso y que probablemente habría sido publicado en sus memorias, es conocido. En esta imagen se nota de inmediato la jerarquía del gobernante, D. José: en lo alto las armas del Reino, y la acción transcurrida en sus dominios, abajo. En este impreso aparece el mar de tantas embarcaciones y tráfico, mediando dos territorios. Al fondo se ve el skyline citadino. En el primer plano, acciones ligadas al viaje filosófico evidencian su pragmatismo y su necesaria organización proyectiva, que resulta en la factura de un nuevo mapa de los ríos de la región amazónica, a la derecha. Esta hidrografía adquiría una nueva dimensión espacial al ser representada con minucia y precisión por la imagen cartográfica. El naturalista, posiblemente Alexandre Rodrigues Ferreira, apunta al mapa realizado de los ríos Madeira, Amazonas, Negro y Branco, incluso en las circunstancias geopolíticas, diplomáticas y militares de las Comisiones Demarcatorias de Límites del Norte del Brasil y de los Tratados de Madrid y Santo Idelfonso. Un hombre, probablemente partícipe de la expedición, revela su posición subalterna al aparecer caracterizado por el bolso, descalzo y arrodillado, por sus trajes y su postura corporal, y en una escala menor en relación al blanco. Éste apunta igualmente hacia el mapa. En las memorias del viaje, el mapa es considerado un beneficio del emprendimiento colonial. Más al fondo y casi al centro de la imagen, dos figuras en la proa de la embarcación enfatizan la dimensión de la travesía en el mapa y apuntan hacia sus resultados expresivos. Ambas figuras evidencian el carácter complementar de las acciones entre el naturalista y el descimento1 de los indios. A la izquierda, los baúles revelan vastas riquezas, tejidos y cestos trenzados. En el primerísimo plano, en el piso, un conjunto de objetos y utensilios está dispuesto de forma impecable y limpia, como testimonio de la organización del viaje – recomendación primera de Vandelli. Estos utensilios retratados en la imagen, abajo, documentan el proceso de descimento del indígena que alude tanto a la acción civilizatoria del blanco cuanto al proceso de civilización de los indios, en una secuencia ascendente del bárbaro al indio que estaría en la dirección de la civilización tal y como lo certificaban sus tejidos, sus utensilios, sus viviendas, sus adornos, sus armas.

1 No existe equivalencia en español para la palabra d*escimento,* que remite a una operación específica del proceso civilizatorio de los indios en el contexto de la colonización portuguesa. Los *descimentos* eran expediciones fluviales llevadas a cabo, en un navío, con el objetivo de convencer a los indios de que abandonaran sus aldeas de origen para asentarse en nuevos poblados específicamente creados para ese fin por los portugueses, en las proximidades de los núcleos coloniales. En estos centros de concentración, también llamados “aldeas de repartición”, los indios eran catequizados y distribuidos entre colonos, misioneros y funcionarios de la corona, para quienes debían trabajar a cambio de un pago, por determinados períodos de tiempo, al cabo de los cuáles regresaban a la aldea.

El ejercicio metódico del naturalista in locu surge en la acuarela Riscos de alguns Mammaes, aves e vermes do Real Museo de Nossa Senhora da Ajuda de Tavares da Fonseca (Fig. 2), en tonos pasteles, como recomendaba Lineo, de manera idealizada y desprovista de las aflicciones del viaje de exploración. Se descubre al naturalista en el acto de dibujar, rodeado de sus equipamientos, cajones con libros, baúles y cajas para empacar, recipientes para almacenar, recoger, catalogar in locu esta fauna y flora. Se trata de un testimonio deliberado de la condición del naturalista. Una secuencia de gestos que se entrelazan in locu para comprender la naturaleza, abarcando desde los barqueros y cargadores en la curva del rio, ayudantes durante el proceso de recolección, hasta el naturalista que dibuja. Tenemos aquí una noción de la extensa cadena de gestos tejidos en torno al naturalista, destacando las condiciones que rodean la factura de la imagen y el carácter obligatorio del sentido de observación de este hombre de ciencia. Al lado del dibujante, hay un cajón de libros para uso in locu e inmediato. La ilustración científica dependía necesariamente de tales procedimientos, metódicamente ejecutados. El naturalista, siendo él mismo pintor/dibujante o contando con alguien encargado de dichas tareas, podía esbozar el dibujo en el campo, finalizándolo tras del viaje, la colecta realizada, los catálogos y las colecciones montadas. Es decir, es posible que el naturalista tuviera más de una tarea en el campo, y el dibujo contaba así con diferentes estados de factura: en el lugar, esbozado, trazado, hecho; al regreso, sacado en limpio, como dice Miguel Faria; o finalizado e impreso como grabado, incluso. En este último caso, la imagen era hecha al regreso, ya en el gabinete. La ilustración podía ser terminada a la luz de un rico conjunto de objetos, imágenes, colecciones, dispuestos a los ojos y susceptibles de ser consultados en detalle Todo este material de imágenes, colecciones, objetos, textos, procedentes del in locu, hoy invisibles para nosotros, se encontraban en principio disponibles y visibles entonces para el dibujante. Estas imágenes aquí tratadas tematizan la figura del naturalista, que observaba directamente la naturaleza y la registraba, dibujando. No se encontraba en los jardines enseñando a replantar o delante de gentes variadas. Antes, observaba la naturaleza en sí misma, sobre todo en los casos de interés por la aguas.

Estas imágenes cumplen parte del programa de reforma de la Universidad de Coímbra, en el cual las disciplinas de Historia Natural recomendaban vivamente al maestro inculcar en el discípulo el gusto por la observación, vinculada a la práctica del trabajo y a la experimentación. El arte de dibujar, resaltaba Vandelli, debería ser

enseñado en el trabajo de campo, formando al dibujante más allá de la Casa do Risco y de la Casa da Gravura. Estos retratos del naturalista/pintor/dibujante, aquí indicados, exponen su acción in locu, sus gestos, sus instrumentos y procedimientos. Traza un posible auto-retrato y acompaña de cerca las acciones prescritas en las instrucciones de Vandelli, como si fuera la imagen coherente de su orientación. Se trata de una imagen con un contenido programático.

En estas imágenes son evocadas algunas categorías cognitivas: la observación, la curiosidad, la capacidad de dibujar como parte del arte de describir. Lejos de restringirse al trabajo de campo, éstas se extendían al trabajo aplicado en huertos, jardines, laboratorios, museos, gabinetes, después del viaje, y en otras partes del mundo, vinculándose, incluso, a las reflexiones para la elaboración de la Historia Natural. No está de más mencionar que estos nuevos espacios de saber interligados por la practicidad y la utilidad, se adherían a las nociones de Ilustración pautadas por las dinámicas del Imperio, por la experiencia de una nueva comprensión del mundo a partir de la circunnavegación, de la incursión en el interior del continente africano, así como al flujo de informaciones en una red internacional de agentes coloniales - funcionarios, militares, gobernadores, mercaderes, viajeros, hacendados, licenciados, capitanes-generales. Se instauraba, en este contexto de cambios, un nuevo lugar de conocimiento: en el campo, íntimamente ligado al gabinete, al laboratorio, al huerto, al museo, al jardín botánico, generalmente con sede en Lisboa, en Coímbra, en Salvador, en Belém, en Río de Janeiro. El estar in locu comprendía en sí mismo una enorme capacidad de afectar al naturalista. José Bonifácio de Andrada e Silva, en 1819, cuando era secretario de la Academia Real de Ciencias de Lisboa, comentó: “El alma del viajero observador se dilata y se extasía a cada paso que da por el Universo. Otras leyes, otras costumbres, otros cielos, oras lenguas, otra industria y producción excitan de continuo su atención y fecundan su espíritu con mil ideas nuevas y atrevidas”. (Ribeiro 1872: 127).

Figura 1: *Frontispício Alegórico*

Figura 2: Tavares da Fonseca. Diseño en acuarela. “Riscos de alguns Mammaes, aves e vermes do Real Museo de Nossa Senhora da Ajuda”. (Faria 2001: 29)

Bibliografía

Brigola, J. C. (2012). O colecionismo científico em Portugal nos finais do Antigo Regime (1768-1808). En L. Kury & H. Geteira (Eds.). *Ensaios de História das Ciências no Brasil*. Río de Janeiro: Ed. UERJ, (pp. 135-152).

Buescu, A. I. (2000). *Memória e Poder. Ensaios de História Cultural (séculos XV-XVIII)*. Lisboa: Eds. Cosmos.

Cruz, A. L. R. B. da (2004). *Verdades por mim vistas e observadas Oxalá foram fábulas sonhadas; cientistas brasileiros do Setecentos, leitura auto-etnográfica*. Tese de Doutoramento em História. Doutorado. UFPR. Curitiba.

Faria, M. F. de. (2001). *A imagem útil*. Lisboa: UAL.

Ferreira, A. R. (1794). *Inventário Geral e particular de todos os productos naturaes e artificiaes, instrumentos, livros e utensiz e moveis pertencentes ao real gabinete de História Natural, jardim botânico e suas cazas anexas*. Lisboa.

Kury, L. (1998) Les instructions de voyage dans les expéditions scientifiques françaises (1750-1830). *Revue d'histoire des sciences* 51 (1), pp. 65-92.

Kury, L. (2001). Viajantes-naturalistas no Brasil oitocentista: experiência, relato e imagem *História, Ciências e Saúde – Manguinhos* VIII (suplemento), pp. 863-80.

Kury, L. (2004). Homens de Ciência no Brasil: impérios coloniais e circulação de informações (1780-1810). *História, Ciência & Saúde – Manguinhos*. 11 (suplemento), pp.109-129.

Kury, L. y Geteira, H. (Eds.) (2012). *Ensaios de História das Ciências no Brasil*. Río de Janeiro: Ed. UERJ.

Leme, M. O. R. P. (1999). *A Casa Literária do Arco do Cego*. Lisboa: Biblioteca Nacional/Casa da Moeda.

Lineu y Vandelli (2008). *De Vandelli para Lineu. De Lineu para Vandelli*: correspondência entre naturalistas. Río de Janeiro: Dantes Editora.

Pataca, E. M. (2001). *Arte, ciência e técnica na Viagem Philosophica de Alexandre Rodrigues Ferreira*: a confecção e a utilização de imagens histórico-geográficas na Capitania do Grão-Pará, entre Setembro de 1783 e Outubro de 1784. Mestrado UNICAMP, Campinas.

Pereira, M. R. de M. (2011). O viajante instruído: os manuais portugueses do iluminismo sobre métodos de recolher, preparar, remeter e conservar produtos naturais, http://www.humanas.ufpr.br/portal/cedope/files/2011/12/O-viajante-instru%C3%ADdo-Magnus-R.-de-M.-Pereira-Ana-L%C3%BAcia-R.-B.-da-Cruz.pdf.

Pratt, M. L. (1992). *Imperial Eyes. Travel writing and transculturation*. Londres: Routledge.

Ribeiro, J. S. (1872). *História dos estabelecimentos scientificos literários e artísticos de Portugal nos sucessivos reinados da monarchia*. T. II. Lisboa: Typographia da Academia Real das Sciencias.

Sá J. A. de. (1783). *Compendio de observações que formão o plano de viagem política e filosófica que se deve fazer dentro da pátria*. Lisboa: Officina Francisco Borges de Souza.

Vandelli, D. (1788). *Diccionario dos termos technicos de Historia Natural, extrahidos das obras de Linnêo, com sua explicação e estampas abertas em cobre, para facilitar a intelligencia dos mesmos*. Coímbra: R. Offic. da Univ.

Veloso, J. M. da C. y J. V. Xavier (1805). *Instrucções para o transporte por mar de árvores, plantas vivas, sementes e de outras diversas curiosidades naturais*. Lisboa: Imprensa Régia.

Juan Baltazar Maziel y la Ilustración

María Jimena Solé (UBA-CONICET)

Juan Baltazar Maziel ha pasado a la historia como uno de los principales portavoces de la Ilustración en el Río de la Plata. Así lo retrató su biógrafo Juan Probst, quien le adjudicó incluso el título de "maestro de la generación de mayo" (Probst 1946). Sin embargo, es posible poner esto en duda, ya que, en primer lugar, no contamos con ningún texto en que Maziel exponga de modo explícito su propia posición ideológica y, en segundo lugar, su condición de sacerdote de la Iglesia católica parece oponerse a la adhesión a ciertos puntos de vista usualmente identificados con el ideario ilustrado. Así pues, podríamos preguntarnos con Chiaramonte, si acaso la inexistencia de una actividad intelectual más sólida en ese periodo es lo que ha motivado que se le concediera una importancia excesiva (Chiaramonte 2007: 49). Contra esta opinión, las próximas páginas están dedicadas a defender la pertenencia de Maziel al movimiento de la Ilustración. Sin duda, como se mencionó al comienzo, no es esta una tesis novedosa. Pero deseo basar mi juicio en un aspecto del pensamiento de Maziel que, si bien los autores consultados reconocen y exponen, no ha sido, a mi juicio, suficientemente valorado.

Antes de entrar propiamente en la cuestión, es necesario hacer, muy brevemente, una observación acerca del contexto histórico e ideológico.

Ciertamente, el concepto de Ilustración es complejo y los especialistas debaten todavía si la diversidad de posiciones que abarca y las diferencias que adopta en las distintas regiones donde se desarrolló permiten hablar de un movimiento unitario. En efecto, la Ilustración tal como se da en España presenta grandes diferencias respecto del Siglo de las luces francés o la Ilustración alemana y estas particularidades se trasladan, como es de esperar, a las colonias de América. La hegemonía política y económica que España había experimentado bajo el reinado de los Austrias comienza a decaer hacia mediados del siglo XVII. En 1700 se produce un cambio de dinastía con la coronación de Felipe V de la casa de los Borbones y si bien este cambio trae consigo una progresiva apertura a las influencias del nuevo pensamiento político, económico y filosófico que se irradiaba especialmente desde Inglaterra y Francia, la rigidez ideológica en el territorio

español era notoria. El espíritu escolástico y aristotélico estaba totalmente difundido y se enseñaba en todas las instituciones educativas. Las novedades introducidas por Descartes, Newton y otros modernos eran vistas como peligrosas por oponerse muchas veces al dogma católico. Este tradicionalismo se trasladó al Río de la Plata, donde la vida cultural era aún más pobre. A esto se añade que, como señala Chiaramonte, casi la totalidad de la vida intelectual de la colonia se resumía al ámbito de la Iglesia y si bien existían disputas internas que resultaron en la introducción de ciertas reformas que significaron la apertura a algunas ideas modernas, la actitud generalizada era de prudencia y el escolasticismo continuaba siendo dominante (Chiaramonte 2007: 19 y ss.).

Es en este contexto, que la figura de Maziel y sus propuestas en el terreno de la educación pública encarnan la que a mi juicio puede ser considerada una de las características fundamentales del pensamiento ilustrado. Me refiero al rechazo de la autoridad como ámbito de legitimación del saber y la confianza en la razón y la actitud crítica para descubrir la verdad y deshacerse de los errores del pasado. Esta posición fundamenta dos actitudes que, como pretendo mostrar a continuación, Maziel adoptó tan radicalmente como el contexto social y cultural en el que vivía se lo permitió: por un lado, una fuerte preocupación por la educación y, por el otro, el esfuerzo por garantizar, al menos en el ámbito de la enseñanza de la filosofía, la libertad de pensamiento.

1. El maestro de la ciudad

Juan Baltazar Maziel nació el 8 de septiembre de 1727 en Santa Fe, en el seno de una familia acomodada. Estudió en el Colegio de Monserrat en Córdoba, donde obtuvo los títulos de Maestro en Artes y Doctor en Teología. En 1750 ingresó a la Universidad Real de San Felipe, en Santiago de Chile, para doctorarse en Derecho canónico y en Derecho civil. Se trasladó a Buenos Aires en 1756, ya consagrado de sacerdote y habilitado para ejercer como abogado. Muy pronto se ganó la reputación de ser el hombre más instruido de la ciudad (Probst 1946: 68-71).

Maziel ocupó diferentes cargos que le permitieron tener una importante influencia en el manejo de los asuntos de la Iglesia. Formó parte del Cabildo eclesiástico, fue maestrescuela de la catedral, comisario del Santo Oficio de la

Inquisición en Lima y gobernador del obispado. Haciendo uso de sus atribuciones, emprendió numerosas reformas en la diócesis y se propuso combatir el relajamiento de las costumbres que el crecimiento de la ciudad había traído aparejado elevando el nivel moral e intelectual del clero secular y eclesiástico, con la aspiración de que ellos sirvieran de ejemplo a toda la población. Para ello, estableció una serie de conferencias sobre casos de conciencia y una vez por semana, reunía a todo el clero en la catedral y discurría acerca de diferentes asuntos. La catedral de Buenos Aires se transformó, así, bajo su mando, en un centro para la ilustración de las autoridades civiles y el clero (Probst 1946: 101).

El interés de Maziel por difundir las luces en el Río de la Plata hizo que también abriera las puertas de su propia casa, donde funcionaba una de las tertulias más prestigiosas de la ciudad. Los clérigos y amigos concurrían allí para conocer su juiciosa opinión acerca de las más diversas cuestiones y para hacer uso de la copiosa biblioteca que el dueño de casa ponía generosamente a disposición de los participantes.

La biblioteca privada de Maziel, con casi 1500 volúmenes, fue, según Probst, "la más importante del Buenos Aires virreinal" (Probst 1946: 167). La dificultad para adquirir libros y el elevado costo que tenían por aquel entonces, no fueron un impedimento para que Maziel engrosara, año tras año, su colección. Como señala Probst, a falta de periódicos, teatros y conferencias, los libros eran en aquella época los únicos medios de cultura, por lo que se puede suponer que eran efectivamente leídos por sus dueños y meramente acumulados. El inventario de su biblioteca recoge más de 400 títulos que abarcan una diversidad de temáticas: derecho, teología, filosofía, historia, poesía y literatura.

Pero el principal aporte que hizo Maziel a la educación fue en conexión con el Colegio San Carlos. Maziel estuvo involucrado desde el comienzo en el proyecto de proveer a la ciudad de Buenos Aires de un Colegio y de una Universidad. El extrañamiento de los jesuitas en 1767 había dejado un espacio vacante en la educación pública, ya que casi todos los establecimientos educativos estaban a su cargo. En 1771, gracias al impulso del gobernador Vértiz, se planteó en la Junta de Temporalidades la necesidad de abrir escuelas en Buenos Aires y se solicitó a los cabildos secular y eclesiástico que se expidieran al respecto. En diciembre, el cabildo eclesiástico presentó un informe que, según los especialistas, por la época en que fue redactado y por su contenido, proviene de la pluma de Maziel (Gutiérrez

1915: 248 y ss.; Probst 1946: 223 y ss.). El documento propone erigir un colegio convictorio y una universidad pública en el ex Colegio Grande. Para persuadir la voluntad real, Maziel expresa cuán injustamente la ciudad de Buenos Aires ha sido postergada en cuanto a las posibilidades que tienen los jóvenes para formarse.[1] La Junta aprobó la propuesta. Se le encargó a Maziel que redactara las reglas y estatutos para el Colegio y se lo nombró cancelario y regente de los Reales Estudios. Sus atribuciones eran muchas. Debía velar por la educación y la instrucción de los estudiantes, dar aprobación a los programas impartidos por los catedráticos de teología, filosofía y latín, sancionar a quienes no cumplieran su tarea correctamente así como tomar medidas para la corrección de estudiantes díscolos, admitir a los jóvenes promisorios y expulsar a los incorregibles, así como determinar los días en que no hubiera clases. Además, Maziel presidía todos los exámenes (Probst 1946: 230). En 1776 el plan de estudios del Colegio San Carlos había alcanzado al de la Universidad de Córdoba, pero carecía aún de la facultad de conceder grados académicos.

En 1783, Vértiz, que ya era virrey, nombró a Maziel formalmente en el cargo de cancelario, que el clérigo ejerció hasta su destierro, en 1786. Fueron en total 14 años en que dedicó sus mejores afanes a la dirección de los Reales Estudios y mostró un incuestionable fervor por la educación pública.

2. La defensa de la libertad de pensamiento

Si bien el interés por la educación es parte del ideario de la Ilustración, mostrar que éste se encuentra presente en Maziel, no sería suficiente para afirmar su pertenencia a este movimiento. Pero un episodio sucedido en 1785 brindó la ocasión para que Maziel expresara su adhesión a una posición filosófica determinada que, a mi juicio, no ha sido suficientemente destacada por los estudiosos y sí permitiría considerarlo un auténtico ilustrado. Se trata del conflicto

[1] El informe detalla el Plan para organizar del Colegio y la Universidad. Respecto del plan de estudio, propone una cátedra de gramática latina, obligatoria para todo estudiante durante cuatro años. Luego un curso de filosofía, de dos años. El curso de teología, por su parte, constaría de cuatro cátedras: teología escolástica, teología dogmática, una sobre el maestro de las sentencias y una de moral. Más una cátedra de derecho canónico y tres sobre derecho civil: una de derecho de Partidas, otra de la Recopilación de Castilla y otra de Derecho Municipal de Indias, que constituyen según el autor del informe, las partes de "nuestro verdadero derecho". La enseñanza de medicina y matemáticas es proyectada para un futuro (Gutiérrez 1915: 255 y ss.).

motivado por el edicto de la Junta de Temporalidades para la provisión de la cátedra de filosofía correspondiente al curso de 1785, que instituía el llamado a concurso por oposición y establecía qué contenidos debía enseñar quien ocupara la cátedra. Maziel aceptó el llamado a oposición –a pesar de que él había propuesto que los profesores ya nombrados lo dictaran– pero protestó ante el virrey Loreto contra la imposición de contenidos.

En su informe explica que el edicto de la Junta dispone que el maestro que obtuviera la cátedra debía enseñar la lógica y metafísica del padre Goudin, "dejándole sólo para la física la libertad de elegir el sistema de los modernos que más le agradare, a excepción de aquellos puntos que tengan conexión con los dogmas de nuestra religión" (Chiaramonte 2007: 125-126). Maziel afirma que la restricción de enseñar la lógica y la metafísica de Goudin le parece "opuesta, no sólo al adelantamiento de los estudios sino aun a la misma buena enseñanza y educación" (Chiaramonte 2007: 126). Argumenta que la lógica de Goudin, al igual que todas las lógicas de peripatéticos escritas después del siglo XIII, no es dialéctica, es decir, no enseña a razonar debidamente y a conocer las operaciones del entendimiento, sino que es "un conjunto disforme de cuestiones, las más inútiles, y muchas perjudiciales, en que no solamente se desconoce la noción propia de la lógica, sino que por su medio se preocupa de tal suerte la mente de los jóvenes que, al cabo de un año, los más ni aún idea tienen de lo que es verdadera dialéctica" (Chiaramonte 2007: 126.).

Esto, sostiene, era una opinión corriente. "Todo el mundo sensato arroja hoy como perjudiciales semejantes lógicas, y no se da a la estampa curso alguno nuevo, ni se imprimen ya tesis, de las que componen sus difusos tratados" (Chiaramonte 2007: 126), escribe. Además de ser perjudicial, Goudin estaba fuera de moda y esa imposición a los maestros equivalía, como dice un poco más adelante, a un retroceso en el tiempo. Efectivamente, Maziel admite que en el momento del establecimiento de los estudios, se dispuso que la lógica y la metafísica fueran enseñadas según el padre Goudin, dejando libertad al maestro para seguir el sistema de los modernos que quisiera en la física, con el único fin de "cohibir la enseñanza de la doctrina suarística" (Chiaramonte 2007: 127) a la que todos los maestros tenderían, pues se habían formado con los jesuitas, porque no se hallaba en Buenos Aires ningún curso completo de filosofía moderna y porque el curso de Goudin era el más metódico de los peripatéticos que se hallaban a disposición. Los

primeros cuatro maestros, relata Maziel, se atuvieron a esta disposición provisional. Explicaron la lógica y la metafísica según Goudin, pero se encontraron en la física "no poco embarazados con la oposición de los principios de los modernos sistemas que adoptaban" (Chiaramonte 2007: 127). Por este motivo y porque profundizaron su conocimiento de los cursos de filosofía moderna que hicieron venir de España, los dos últimos maestros abandonaron esa lógica y metafísica, "y se dedicaron a componerlas y ordenarlas por sí mismos, según el método, reglas y principios de los modernos" (Chiaramonte 2007: 127). El resultado fue, según el cancelario, "el notable aprovechamiento de los jóvenes y complacencia de cuantos se interesaban en el adelantamiento de los estudios" (Chiaramonte 2007: 127). Es así que retornar al padre Goudin sería sencillamente "perder lastimosamente el terreno que se había ganado" (Chiaramonte 2007: 127) y perjudicar la alta reputación de que gozan los estudios del Colegio San Carlos.

Como alternativa, Maziel informa al virrey que "entre los ingenios del primer orden y demás que se distinguen con el buen gusto de las bellas letras", la preferencia es por "la secta ecléctica" (Chiaramonte 2007: 126). Se trata, explica, de la secta "que reconoce por autor a Potamon de Alejandría, que floreció en el siglo de Augusto y que sin adoptar sistema alguno por entero, toma sólo de cada uno los principios que tiene por más verdaderos y conducentes pare el conocimiento de las causas y explicación de sus efectos" (Chiaramonte 2007: 126). Ese era el proceder que, según Maziel, habían adoptado los últimos dos maestros de filosofía del colegio: sin atenerse a ningún autor en particular, estudiaron los sistemas de los modernos y compusieron por ellos mismos la lógica y la metafísica que permitía luego enseñar la física moderna sin contradicciones ni dificultades.

3. Eclecticismo e Ilustración

Si bien Maziel no dice explícitamente ser partidario de esta posición filosófica, hay que suponer que lo era, pues él mismo había avalado este plan de estudio de los últimos dos cursos y solicita que se continúe así y no se vuelva a un autor escolástico.

Ahora bien, la adopción del eclecticismo no implica la adhesión a una serie de principios o doctrinas en particular, sino que permite a cada uno a examinar los

sistemas y decidir por sí mismo cuáles son los principios que mejor sirven para comprender las causas y los efectos de la naturaleza. Es por eso que Maziel sostiene que la esencia de esta secta ecléctica es "esta libertad de opinar sobre las cosas que no dependen de la revelación" (Chiaramonte 2007: 126). Así pues, si bien existe por supuesto un límite –la revelación– la adhesión al eclecticismo equivale a la defensa de la libertad de pensamiento y es por eso que Maziel sostiene que la secta ecléctica "ha producido las grandes ventajas que logra el estado actual de la filosofía" (Chiaramonte 2007: 126).

De modo que este informe no sólo hace de Maziel, como sostiene Probst, "un precoz paladín de la libertad de cátedra" (Probst 1946: 244), ni tampoco, como sostiene Chiaramonte, se limita a mostrar que Maziel adhirió a alguna de las tendencias filosóficas no escolásticas (Chiaramonte 2007: 49), sino que lo vuelve un explícito defensor de la libertad de pensamiento –al menos en el ámbito del conocimiento científico de la naturaleza que no se mezcla con el de la revelación– y, por lo tanto, como era mi intención mostrar, lo transforma en un auténtico ilustrado.

En efecto, en España el eclecticismo es adoptado a comienzos del siglo XVIII por un grupo de pensadores denominado los "novatores".[2] Lo característico de este movimiento es proponer un cambio de mentalidad, que consiste en alejarse de las cuestiones teológicas para abrazar un punto de vista científico, promoviendo la introducción de las ideas modernas así como la ruptura con la tradición aristotélica y escolástica. Su adopción del eclecticismo se conecta con las características de la nueva filosofía a la que adhieren, esto es, el primado de la observación, de la experiencia y del sentido crítico, a lo que se añade el interés por la historia de la filosofía. El eclecticismo les permite adoptar una concepción igualitaria de filósofos y sistemas, sin privilegiar a ninguno en particular. Es así que los novatores rechazaron a Descartes tanto como a cualquier otro sistema dogmático, y adoptaron aspectos del pensamiento de filósofos como Gassendi, más cercanos a una filosofía

[2] José Luis Abellán explica que el término "novatores" aparece por primera vez en una obra de Francisco Palanco, religioso de la orden de los Mínimos, titulada *Dialogus physico-theologicus contra philosophiae novatores*, de 1714. La nueva mentalidad representada por este grupo de pensadores ya había adquirido suficiente consistencia social, como para ser designada por una palabra de significado claro y unívoco. El uso de ese término es, señala, peyorativo, pues se les reprocha la introducción de novedades –novedades tendientes a la laicización del saber que atentan contra la doctrina católica y la fe– así como la soberbia de querer indagar todo por sí mismos, sin reconocer los límites de la propia mente. Entre ellos, se encuentran autores como Isaac Cardoso, Martín Martínez, Diego Mateo Zapata, Tosca, Avendaño, Berni (Abellán 1981: 343 y ss.).

experimental y al ejercicio del espíritu crítico, que posee además un firme sentido histórico (Abellán 1981: 374).

Es poco probable que Maziel no conociera este movimiento. Y el catálogo de su biblioteca parece confirmar su afinidad con él. Si bien no incluye propiamente obras de los novatores, sí detalla seis tomos de obras de Gassendi y numerosas obras sobre historia (Probst 1946: 369). Además, debía saber que el eclecticismo brindaba, como indica Abellán, una garantía social como manifestación de independencia filosófica. En efecto, la situación dogmática y monolítica que imperaba en España hacía que fuese imposible destruir de un golpe el edificio aristotélico escolástico. Únicamente se podía hacer un trabajo indirecto, mediante la lenta relativización del aristotelismo, considerándolo como una filosofía entre otras, que había tenido un antes y un después. Este relativismo –consecuencia del eclecticismo– era el único modo de poner en práctica el principio de libertad intelectual al que adhería la nueva filosofía, sin atacar abiertamente la cosmovisión escolástica imperante. Es por ello que, como sostiene Abellán, el eclecticismo constituía una "manifestación de independencia intelectual con cierta garantía social de que no era un ataque al orden ideológico establecido" (Abellán 1981: 375).

Así pues, junto con el gran valor que Maziel otorgó a la educación, es particularmente esta adhesión al eclecticismo y la consiguiente defensa de la libertad de pensamiento en el ámbito de la filosofía lo que permite considerar a este hombre destacado del siglo XVIII rioplatense como un auténtico representante de la Ilustración. Como último argumento a favor de esta lectura, surge el artículo "eclecticismo" de la *Enciclopedia*, en el que Diderot parece describir la actitud fundamental que ha de asumir el intelectual ilustrado:

> "El ecléctico es un filósofo que, echando por tierra el prejuicio, la tradición, la antigüedad, el consentimiento universal, la autoridad, en una palabra, todo aquello que sojuzga a la mayoría de los espíritus, se atreve a pensar por sí mismo, a remontarse a los principios generales más claros, a examinarlos, a discutirlos, a no admitir nada si no es sobre la base del testimonio de su experiencia y de su razón, y que, a partir de todas las filosofías que ha analizado sin deferencia y sin parcialidad, se construye una particular y doméstica que le pertenece." (Diderot, "Eclectisme", en Diderot y D'Alembert 1751-1772, t. V: 270)[3]

[3] Traducción propia.

La propuesta de Maziel no fue aprobada por el virrey ni por la Junta de Temporalidades. Esta negativa quizás incluso engrandece el intento del cancelario, al poner en evidencia cuán rígida era la barrera ideológica que se había propuesto traspasar.

Bibliografía

Abellán, J. L. (1981). *Historia Crítica del pensamiento español. Del Barroco a la Ilustración (siglos XVII y XVIII)*. Madrid: Espasa-Calpe.

Barcia, P. L. (2001). Las letras rioplatenses en el período de la Ilustración: Juan Baltasar Maciel y el conflicto de dos sistemas literarios. *Humanidades: revista de la Universidad de Montevideo* 1 (1).

Chiaramonte, J. C. (2007). *La Ilustración en el Río de la Plata. Cultura eclesiástica y cultura laica durante el Virreinato*. Buenos Aires: Sudamericana.

Diderot, D. y J. D'Alembert (1751-1772). *L'Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*. París.

Gutiérrez, J. M. (1915). *Origen y desarrollo de la enseñanza pública superior en Buenos Aires*. Buenos Aires: La cultura.

Probst, J. (1946). *Juan Baltasar Maziel. El maestro de la generación de Mayo*. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras.

Torchia Estrada, J. C. (1961). *La filosofía en la Argentina*. México: Editorial Estela.

Torchia Estrada, J. C. (2012). Juan Baltasar Maziel y su contribución a la enseñanza de la filosofía en el Río de la Plata. *Anuario de Filosofía Argentina y Americana* 29 (1), pp. 11-46.

Entre la corrupción del clero y la pureza de la religión. Moreno, lector de Fauchet

Manuel Tizziani (UNL-CONICET)

1. El camino a recorrer

A mediados de la década de 1970, Eduardo Dürnhöfer editó por primera vez una serie de escritos autógrafos de Mariano Moreno bajo el título *Artículos que la "Gazeta" no llegó a publicar*. Eludiendo la polémica histórica sobre el momento preciso de aquella redacción -que merecería por sí sola un detenido estudio-, la intención de este trabajo es volver a recuperar del olvido uno de aquellos textos; el titulado "3 de agosto de 1789". El fin que perseguimos no es otro que el de rastrear y reconstruir las posibles fuentes filosóficas que habrían inspirado algunas de las reflexiones que Moreno nos presenta allí.

Con esa premisa, el camino que habremos de recorrer será el siguiente: en un primer momento realizaremos una presentación de las ideas teológico-políticas que Moreno desliza en ese breve artículo; más tarde, en una segunda instancia de análisis, intentaremos mostrar en qué medida una de las distinciones cruciales realizadas por secretario -la que se establece entre un clero adicto y cómplice del despotismo y una religión de la fraternidad- se corresponde con las consideraciones realizadas por el abad revolucionario Claude Fauchet en sus tres *Discours sur la liberté*. De esa presencia, creemos, podría concluirse una posible recepción de las ideas del abad en los textos del Moreno y una mirada similar respecto del acontecimiento revolucionario.

2. Moreno, entre el clero y la religión

Iniciemos este apartado con una referencia que condensa en breves líneas algunos de los conceptos centrales que pretendemos desarrollar.

> "Por la ignorancia y la avaricia [fue] formándose una guerra secreta en el seno de cada Estado, se ha dividido el ciudadano del ciudadano; y una misma Sociedad se ha dividido en opresores y oprimidos; en Soberano y en Esclavos: por ellas los Gefes de una Nación unas veces insolentes y atrevidos hán sacado los grillos de su propio seno; y la codicia mercenaria há fundado el despotismo político; y otros hipócritas y astutos hán hecho descender del Cielo poderes falaces y un yugo sacrílego, y la avaricia crédula há fundado el despotismo religioso" (Volney 2010: 68)[1].

El pasaje, extraído de *Les ruines* de Volney[2], no deja lugar a dudas. Moreno, quien entre sus manuscritos nos legará también una traducción de este manifiesto político en contra del despotismo y la superstición, conoce el valor de estas palabras (Moreno 1972). La división entre opresores y oprimidos ha sido, como supo afirmar otro de sus autores de lectura asidua, un *funesto azar* en la historia humana (Rousseau 2009); el producto de la avaricia, la que resultó a su vez del florecimiento del amor propio. Pero también el resultado de otro de los más inmensos males que existen: la ignorancia. Los tiranos se han servido de la primera para rodearse de lacayos mercenarios, estableciendo a través de esa complicidad los cimientos de la dominación política. Los sacerdotes, por su parte, detectado allí una oportunidad sin par: se han acercado a los déspotas, los han convencido de la garantía trascendente de su bendición, y han engañado al ignorante populacho aduciendo la santidad del origen del poder monárquico. Han fundado así un despotismo religioso; han puesto sus manos al servicio de la esclavitud, subvirtiendo el verdadero mensaje fraternal de Cristo.

La última proposición de este razonamiento quizás no pueda ser atribuida estrictamente a Volney -quien en *Las ruinas* parece inclinar su simpatía por una religión natural desprovista de vicarios- pero sin dudas representa con fidelidad la posición que Claude Fauchet desarrolla a lo largo de sus tres *Discursos sobre la libertad*. Y es de él de quien parece haberlos tomado Mariano Moreno. El

[1] Hemos decidido mantener la grafía original.
[2] El título original de la obra de Volney es *Les ruines ou Méditation sur les révolutions des Empires*. Publicada en francés en 1791, será editada por primera vez en castellano en Londres, bajo el título *Meditación sobre las Ruinas (la ley natural o principios físicos de la moral)* (1819). Un año después, el abate Marchena dará a conocer en Burdeos una nueva traducción, la que posee un título más fiel al original: *Las Ruinas o meditación sobre las revoluciones de los imperios*. El título *Las Ruinas de Palmira*, como la denominará Moreno, se impondrá sólo un par de décadas más tarde, luego de la edición realizada en Zaragoza en 1839.

Secretario, en aparente contacto directo con los textos del abad, realiza breves traducciones de esos *Discursos*, y sintetiza sus reflexiones en torno a la cuestión en un opúsculo titulado "3 de agosto de 1789".

El ensayo comienza evocando una imagen completamente novedosa, exaltando la figura de un orador que ha sido convocado para celebrar la memoria de los mártires caídos durante la toma de la Bastilla. Lo más sorprendente de este acontecimiento, sugiere Moreno, no es el contenido mismo del discurso, sino quien lo profiere: es un sacerdote, un abad, es decir, un presunto aliado de la dominación.

> "El tono de su discurso fue nuevo como el asunto y la ocasión, que era el grito de alegría de la libertad triunfante, la promulgación de sus máximas en nombre de la Religión, y la historia de los delitos del despotismo asombrado de ser atacado por un Sacerdote, y mucho más de ver convertir contra la tiranía las armas que hasta entonces ella había tenido la osadía de buscar en el Cristianismo y [en los] Libros Santos" (Moreno 1975: 35).

No es el ruido de rotas cadenas lo que resuena con más estruendo en los oídos de quienes se han congregado en la iglesia parroquial de Saint-Jacques, sino el hecho de que esa libertad sea considerada como un predicado natural de las máximas de la religión. Son los pueblos ignorantes, habituados durante demasiado tiempo a vincular los mandatos del cristianismo con la opresión, los que se ven sorprendidos. Pero también los tiranos, quienes ven denunciada pública y explícitamente su secreta connivencia con los sacerdotes, y ven desmoronarse uno de los cimientos más sólidos sobre los que cualquier poder habría deseado sostenerse. Ya lo decía Étienne de la Boétie, aquel ensayista del Renacimiento al que Jean-Paul Marat (1972) no dudará en plagiar en los tiempos revoltosos de la Revolución: "Los mismos tiranos encontraban totalmente extraordinario que los hombres padeciesen a quienes los maltratan. Se cubrían presurosos con el manto de la religión y a veces se adjudicaban atributos divinos para dar más autoridad a sus malas acciones" (La Boétie 2011: 51-52). No menor sorpresa mostrarán algunos

de los miembros de la curia francesa, quienes no dudarán en oponerse rápidamente a las doctrinas heterodoxas que Fauchet extrae de las escrituras[3].

En efecto, continúa Moreno, los tiranos -en complicidad con los doctores- han extraído durante mucho tiempo una inmensa ventaja de la sentencia de Jesús *Dad al César lo que es del César* (Mateo, 22:21), interpretando de allí que las vidas y las libertades de los hombres formaban parte de los activos irrenunciables de los reyes. Pero lo cierto es que no existe mayor tergiversación de las lecciones contenidas en el mensaje de Cristo -afirmará el secretario cuando redacte su artículo *Sobre las miras al Congreso*-, ni mayor profanación para la verdad de la religión, que convertir a Dios en la garantía trascendente de las prerrogativas tiránicas.

> "La religión misma ha sido profanada muchas veces por ministros ambiciosos y venales, y la cátedra del Espíritu Santo ha sido prostituida con lecciones, que confirmaban la ceguera de los pueblos, y la impunidad de los tiranos. ¡Quantas veces hemos visto pervertir el sentido de aquel sagrado texto, *dad á el César lo que es del Cesar*! El precepto es terminante, de no dar á el Cesar sino lo que es del César; sin embargo los falsos doctores, empeñados en hacer á Dios autor y cómplice del despotismo, han querido dar á el César la libertad, que no es suya sino de la naturaleza" (*GBA* 1910: 611).

La libertad no es un patrimonio de los monarcas, sino un don de la naturaleza. Los hombres han nacido libres, como lo señala san Pablo en aquel pasaje que sirve al abad Fauchet para cimentar en la tradición los argumentos de sus *Discursos*. *Vos enim ad libertatem vocati estis* (Gálatas, 5:13) [*Vosotros fueron llamados a la libertad*], afirma el Apóstol de los gentiles en su carta a los Gálatas; he allí el verdadero mensaje de la religión. Así, establecida la libertad natural como premisa, cualquier restricción que en ella pueda suscitarse debe ir acompañada por la

[3] Luego de proferir los dos primeros *Discursos*, el abad se verá envuelto en una polémica de orden teológico-política a causa de la publicación de un anónimo titulado *Un patriote chrétien à un prêtre philosophe ou Réponse, aux deux discours de M. l'abbé Fauchet, l'un du 5, et l'autre du 31 août 1789* (Paris, Langlois, 1789). En este texto, el autor -presumiblemente, un sacerdote de la comunidad de Saint-Roch- objetará a Fauchet que muchas de las doctrinas filosóficas que él sostiene se condicen poco y nada con las enseñanzas ortodoxas que pueden extraerse de las sagradas escrituras. Fauchet se defenderá de la acusación en una carta publicada en el *Journal de Paris*, en donde sostendrá que nunca ha tenido la intención de "confundir la filosofía con la incredulidad, y mucho menos con la impiedad". Por el contrario, señala Charrier (1909), el propósito de Fauchet no ha sido otro que el de reconciliar a la religión con la filosofía. Por tal motivo, resulta una exageración y una injusticia el haberlo acusado de "predicar la incestuosa y destructiva filosofía de Voltaire y sus seguidores".

voluntad expresa de quien la detenta con legitimidad. Por lo tanto, todas y cada una de las prerrogativas de gobierno de las que goza el monarca, concluye Moreno, "no le pertenecen sino por la voluntad pública, que según el Evangelio es la voz de Dios" (Moreno 1975: 35).

Vox populi, vox Dei. Esta sentencia, que desde la tradición del cristianismo primitivo ha pretendido ensalzar las bondades de la sabiduría popular a partir de un pasaje del evangelio de Lucas (10:21), y que ha sido completamente desestimada por los doctores de la teología despótica, alcanza en este contexto una renovada significación. Una significación política; o, a mejor decir, teológico-política. El pueblo, y no el monarca, es quien verdaderamente detenta el poder, pues cada hombre en particular ha sido convocado a la libertad en el mismo momento de su creación. Dios ha hecho a los hombres libres, y por lo tanto, cualquier consentimiento de sujeción es producto -o al menos debería serlo- de esta voluntad. En consecuencia, todo el poder del rey se deposita en este consentimiento que expresa o tácitamente ha sido admitido por los súbitos. He allí el verdadero mensaje de la religión, su verdadero contenido, su verdadero e íntimo vínculo con la Revolución. Los miembros del clero han logrado sostener durante un inmenso período el engaño, pero la toma de la Bastilla ha marcado un punto de inflexión, un punto sin retorno, un hito en el que la religión, ya purificada y puesta al servicio de la libertad, se dispone a redimirse de sus ultrajes ancestrales.

3. Fauchet y los discursos sobre la libertad

Según palabras de su primer -y casi único- biógrafo, Claude Fauchet podría ser definido como uno de los personajes más curiosos de la galería revolucionaria. En efecto, en palabras del mismo Jules Charrier, el vínculo entre el abad y el acontecimiento político es tan intenso que revisar esa biografía implica, al mismo tiempo, "esbozar la historia misma de la Revolución" (Charrier 1909: I, vi). Habiendo transitado una destacada carrera eclesiástica, Fauchet llegará a ocupar un cargo como predicador real en la corte de Luis XVI, pero perderá dicha posición de privilegio en el *Ancien Régime* un año antes de la Revolución, a causa de un sermón en el que expresará cierto entusiasmo por las nuevas ideas políticas, a la vez

que su descontento con las de la corte. Estallada la Revolución, participará con gran exaltación en los acontecimientos del 14 de julio, y menos de un mes después, el 5 de agosto, será el encargado de pronunciar una encendida oración fúnebre en honor de los caídos. A este primer *Discours sur la liberté française* le seguirán otros dos, el 31 de agosto y el 27 de septiembre respectivamente, y la prolífica pero efímera producción escrita del abad no detendrá su marcha hasta el 31 de octubre de 1793, fatídico día en que su cabeza, al igual que la de la mayoría de quienes compartían sus ideales girondinos, rodará por la guillotina.

«Vous êtes appelés à la Liberté, Frères» He allí, decíamos antes, el fundamento bíblico sobre el que se sostienen los discursos de Fauchet. "Nuestra vocación por la libertad, mis hermanos, ha sido ordenada por la Naturaleza, por la Religión y por los planes de la Providencia; ella ha sido establecida en conformidad con todos los principios de la justicia" (Fauchet 1789: 4)[4]. ¿Cómo es posible, entonces, qué los hombres hayan sido reducidos a una tropa de esclavos? Han sido los tiranos los que lo han logrado, engatusando a los crédulos y a los ignorantes, haciéndoles creer que eran amos bondadosos, y que sólo bajo su tutela serían capaces de alcanzar la felicidad. Pero, por fortuna para la humanidad, algunos hombres han sido capaces de extraer desde el fondo de sí mismos los fundamentos de la redención. Han sido estos filósofos los que han resucitado a la naturaleza, afirma Fauchet, los que "han recreado el espíritu Humano, y dado nuevo corazón a la Sociedad" (Fauchet 1789: 5); los que, en definitiva, han cimentado la Revolución. Ahora bien, no es sólo la justicia natural la que debe ser reconocida en "esta Revolución que nos hace libres", sino también -y principalmente, nos permitimos inferir- la verdad de la Religión:

> "Es en los principios del Evangelio en donde podemos ver a nuestros Libertadores como Mártires del bien Público. ¡Qué mal han hecho al mundo aquellos falsos Intérpretes de los oráculos divinos, haciendo arrastrar a los Pueblos bajo las voluntades arbitrarias de los jefes! Han consagrado el despotismo, han convertido a Dios en cómplice de los tiranos. Es ese el más grande de los crímenes" (Fauchet 1789: 6-7).

Los doctores del despotismo han falsificado durante demasiado tiempo el mensaje de la religión, poniéndola al servicio de aquellos que sólo deseaban oprimir

[4] Todas las traducciones del texto de Fauchet son de nuestra autoría.

a los hombres. Ha llegado el momento de redimir este mensaje, de purificarlo de todas las tergiversaciones históricas a las que lo ha sometido la codicia de los teólogos, de hacerlo retornar a su más puro origen, de vincularlo, de una vez y para siempre, con la causa de la libertad. Es eso, precisamente, lo que intenta hacer Fauchet con sus *Discursos*. Los falsos doctores han triunfado gracias a su complaciente interpretación de aquella sentencia que insta a dar al César todo lo que le es propio; han querido que todo le perteneciera, no dejando para el resto de los hombres más que míseras migajas. Fauchet, en su intención purificadora, nos recuerda que el derecho a la opresión no pertenece al monarca, mientras que el derecho a la auto-preservación y a la libertad es una prerrogativa propia de todos los hombres. Más aun, insiste el abad, ha sido la defensa de la libertad, y el rechazo a la opresión del César, la que ha llevado al propio Jesucristo hasta la crucifixión (Fauchet 1789: 7).

Como bien señala Pierre Paganel (1815), esta comparación entre el martirio de Cristo y la muerte de quienes han ofrendado su vida a la causa de la libertad durante la toma de Bastilla, es una de las ideas más intrépidas de Fauchet. De este modo, la figura del Dios hecho hombre, y su legado, es presentada como la antítesis de aquellos mercenarios de la avaricia que sostienen el Antiguo Régimen, y principalmente, como la contracara de esos clérigos que no hacen sino adornar con guirnaldas de santidad las cadenas de la servidumbre. Del mismo modo, la analogía sirve a Fauchet para estrechar los vínculos entre el cristianismo y el acontecimiento revolucionario: la Revolución no ha hecho más que restablecer los derechos naturales y la libertad conculcada durante largos siglos, es decir, ha desempolvado el antiquísimo mensaje del Dios encarnado. Jesucristo ha sido el primero en enseñar a los hombres que eran libres; los mártires de la Bastilla han vuelto a recordar aquella verdad ancestral de la religión.

> "Por tanto -concluye Fauchet-, hemos seguido los verdaderos principios del Cristianismo ofreciendo nuestra vida para favorecer a nuestros hermanos; recomponiendo los derechos de la Naturaleza, tanto tiempo violados... Aquellos que han muerto en esta Acción inmortal son, por tanto, los verdaderos mártires de la Patria; pues también está escrito en el Evangelio que no existe mayor caridad que la de aquel que da su vida por sus Hermanos. La multitud de pecados que habrían podido

escapar a su debilidad han quedado cubiertos por esta Caridad Divina. *Nemo majorem caritatem habet*" (Fauchet 1789: 9).

Un par de años más tarde, el 4 de febrero de 1791, Fauchet no sólo retomará la analogía, sino que irá todavía más allá. En su *Sermon sur l'accord de la religion et de la liberté,* el abad realizará un detenido análisis del concepto de "impiedad" con el fin de poder utilizar dicha noción como un arma de combate contra los defensores del Antiguo Régimen. En efecto, indicará Fauchet, los impíos no son aquellos hombres a quienes humillan y excomulgan los doctores del despotismo, sino, por el contrario, quienes desprecian al resto de los seres humanos. Un impío es, estrictamente hablando, quien carece de religión; y quien carece de religión menosprecia a los hombres, pues es incapaz de expresar caridad. En ese sentido, todos los regímenes despóticos, todos los regímenes que no han respetado la integridad del hombre ni su libertad natural, son regímenes impíos en el sentido más propio del concepto. Por otra parte -y he aquí lo más novedoso-, dado que la Revolución ha tenido como aspiración el fundar un régimen libre y fraterno, podría decirse que ella ha dado nacimiento al primer gobierno "verdaderamente cristiano" en la historia del mundo (Fauchet 1791: 25). En efecto, concluirá Fauchet, sólo luego de la Revolución ha regresado a Francia "el evangelio de la fraternidad", durante largo tiempo trastocado -por acción de los déspotas y complicidad de los doctores- en el "evangelio de la tiranía" (Fauchet 1791: 27).

4. La mirada del filósofo

Una última reflexión a modo de cierre: más allá de las semejanzas circunstanciales, más allá de la recepción de las ideas de Fauchet por parte de Moreno -la que presumimos al menos haber indicado a lo largo de este escrito-, quizás sea posible encontrar un vínculo más estrecho entre ambos. Según nuestra propia percepción, tanto el secretario como el abad comparten el modo en cómo observan los acontecimientos de agitación que se suscitan a su alrededor. Ambos contemplan el espectáculo de la redención de la libertad con la sonrisa complaciente del filósofo; es decir, con la mirada de aquel que, a diferencia del

vulgo, esperaba lo inesperado, pues conocía la perversión del engaño desde un tiempo muy diferente al presente. Como el mismo Moreno dirá, refiriendo al tercero de los *Discursos* de Fauchet:

> "Testigo de esta aplicación de los ritos y libros del Cristianismo a las conquistas de la libertad, el espectador filósofo gozaba muy diferentemente que el vulgo. Él podía decir en el fondo de su corazón: ¡Así frecuentemente la Religión cubrió con un velo mercenario los atentados del despotismo! ¡Así frecuentemente se bendijeron Estandartes en este mismo Templo para ir a injustos Combates a servir de guías al furor ciego del soldado conjurado con los Déspotas contra la libertad de los Pueblos, contra su propia libertad! ¡Así frecuentemente la voz de los Sacerdotes hizo resonar en este recinto de máximas serviles, de exhortaciones a la esclavitud, de estímulos que no se dirigían más que al provecho de los tiranos! Ya no más. ¡Qué feliz, qué inesperada variación!" (Moreno 1975: 36-37)

Bibliografía

Carozzi, S. (2011): *Las Filosofías de la* Revolución. Buenos Aires: Prometeo.

Charrier, J. (1909): *Claude Fauchet. Évêque constitutionnel du Calvados. Député à l'Assemblée Législative et à la Convention (1744-1793)*, 2 vols. París: Honore Champion.

Fauchet, C. (1789) : *Première discours sur la liberté*. París.

Fauchet, C. (1791) : *Sermon sur l'accord de la religion et de la liberté*. París.

Gazeta de Buenos-Ayres (1910): Reimpresión facsimilar dirigida por la Junta de Historia y Numismática Americana. Buenos Aires: Compañía Sudamericana de Billetes de Banco.

La Boétie, E. (2011): *Discurso de la servidumbre voluntaria*. Buenos Aires: Las Cuarenta.

Marat, J.P. (1972): *Les Chaînes de l'esclavage*. París: Union Générale d'Éditions.

Moreno, M. (1972): *Mariano Moreno inédito*. Compilación de E. Dürnhöfer. Buenos Aires: Plus Ultra.

Moreno, M. (1975): *Artículos que la "Gazeta" no llegó a publicar*. Compilación de E. Dürnhöfer. Buenos Aires: Casa Pardo.

Paganel, P. (1815): *Essai historique et critique sur la Révolution française.* París.

Rousseau, J.J. (2009): *Discurso sobre el origen y fundamento de la desigualdad entre los hombres.* Buenos Aires: Prometeo.

Volney (2010): *Las Ruinas de Palmira*. Traducción de M. Moreno. Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba/Universidad Nacional de General Sarmiento.

Un anticolonialisme au XVIIIe siècle? L'Amérique du sud dans l'*Histoire des deux Indes*

Damien Tricoire (Université Martin Luther)

1. Introduction

Peu d'œuvres du XVIIIe siècle fascinent autant les chercheurs contemporains que l'*Histoire politique et philosophique du commerce et des établissements des Européens dans les deux Indes* rédigée par Guillaume-Thomas Raynal en collaboration avec, entre autres, Denis Diderot. Baptisée «machine de guerre» contre le colonialisme, «bible de l'anticolonialisme», «bible des révolutions», «le livre qui a révolutionné le monde» (Wolpe 1957 ; Duchet 1978 ; Das 1992: 25 ; Bancarel 2013 ; Israel 2011: 413-442), *l'Histoire des deux Indes* a été redécouverte dans les années 1950 et, depuis, l'intérêt porté à cet ouvrage n'a cessé de croître. Ces dernières années, de nombreux spécialistes des Lumières mettent en avant l'existence d'un mouvement radical parmi les philosophes qui aurait selon eux attaqué le colonialisme. Cette tendance historiographique est en grande partie une réaction face à la critique postmoderne des Lumières. Depuis plusieurs décennies, en effet, le débat fait rage entre les études postcoloniales, qui accusent les Lumières d'avoir introduit le colonialisme moderne, et un courant dominant parmi les spécialistes des Lumières qui récuse une telle généralisation et affirment que les philosophes du XVIIIe siècle, ou du moins une partie d'entre eux, ont au contraire inventé l'anticolonialisme moderne. En effet, depuis les années 1980, surtout, pour une partie de la recherche, les «Lumières» sont associées à un «projet» considéré comme condamnable. Selon John Gray ou Alasdair MacIntyre, le «projet des Lumières» aurait consisté en un «discours homogénéisant et totalitaire», une «fiction abstraite et impérialiste» visant la suppression de la diversité culturelle (Gray 1995: 120-124; Ghachem 2001: 7; Wokler 1994: 108-126; MacIntyre 1987; Wilson 2004: 648-659; Carey et Festa 2009: 1-33). Les Lumières auraient visé le remplacement des normes locales et traditionnelles par d'autres soi-disant

universelles et rationnelles. Dans cette lignée, Gayatri Chakravorty Spivak et Uday S. Mehta reprochent aux philosophes des Lumières de marginaliser les cultures non-européennes (Spivak 2000; Mehta (1997: 59-86; Mehta 1999). En réaction à ces accusations, des chercheurs mettent au contraire en avant l'apport de Lumières dites «radicales», positif selon eux. Jonathan Israel défend l'idée selon laquelle il faut distinguer deux courants philosophiques distincts et inconciliables, un modéré et un radical. Seul le second aurait donné naissance aux droits de l'homme et à celui des peuples à disposer d'eux même (Israel 2001; 2006; 2011). Sankar Muthu se fait quant à lui l'avocat de certains philosophes des Lumières, considérant qu'ils n'ont pas fait montre d'arrogance face aux cultures non-européennes. Selon Muthu, au contraire de ce qu'affirment les études postcoloniales, Diderot et Kant auraient reconnu à tout homme une «cultural agency» et auraient pour cette raison été anticolonialiste (Muthu 2003).

Ce que ces deux courants ont en commun, c'est leur volonté de chercher dans le XVIIIe siècle l'éclosion d'une modernité. En cela, les spécialistes des Lumières se placent dans une longue tradition historiographique. L'idée même des «Lumières» sous-entend un «Grand récit», celui de la propagation de la raison, de la victoire de la modernité et du progrès (Edelstein 2010). Elle est en fait une construction polémique dont la fonction était de cimenter les prétentions d'intellectuels à conduire la société et en même temps de disqualifier leurs rivaux. De Joseph Fabre à Jonathan Israel, en passant par Paul Hazard, Ernst Cassirer, Peter Gay, Theodor Adorno, John Gray ou Gayatri Chakravorty Spivak, la grande majorité des chercheurs ont, depuis cent ans, largement repris à leur compte ces images polémiques. Ils ont construit les Lumières comme l'âge de la Raison, pour le meilleur et pour le pire: soit comme une époque du combat contre les dogmes religieux, un Ancien Régime qui se serait survécu à lui-même, pour la tolérance, les droits de l'homme, la liberté politique ; soit comme une période inaugurant un mouvement d'oppression de la diversité culturelle sur la base d'un culte de la raison (Schandeler 2000: 224; Cassirer 1973; Hazard 1935; Gay 1966-1969; Trevor-Roper 2010 et 1999; Gray 1995; Horkheimer et Adorno 1947; Spivak 2000).

On fait alors des Lumières l'origine des bienfaits ou des maux du monde moderne. C'est dans cette perspective toute normative que les images du monde non-européen développées par les philosophes du XVIIIe siècle ont été étudiées. Dans le courant des années 1970, l'histoire de l'anthropologie était encore présentée

comme celle d'une émancipation de la religion. Il est étonnant de voir aujourd'hui que des chercheurs comme Sergio Moravia ou Werner Krauss ne tenaient pas compte du racisme du XVIIIe siècle (Moravia 1972; Krauss 1978). À l'opposé, certains auteurs contemporains, comme Emanuel Chukwudi Eze, considèrent que le racisme était partie prenante de toute philosophie au XVIIIe siècle, les universaux ayant été selon lui formulés sur la toile de fond de présupposés discriminatoires (Eze 1997).

Dans cet article, nous aimerions mettre en doute la pertinence d'un tel regard anachronique cherchant à mettre en relation l'histoire intellectuelle du XVIIIe siècle avec le monde moderne. Il s'agit de se poser la question de savoir si les Lumières (radicales) ont marqué la naissance d'un anticolonialisme. Nous nous concentrerons sur ce texte-clé qu'est *l'Histoire des deux Indes*, et plus particulièrement sur certains passages concernant la conquête espagnole de l'Amérique du sud et les projets français en Guyane.

2. Une condamnation de l'expansion coloniale ?

Que l'*Histoire des deux Indes* comprenne des passages anticolonialistes fait partie de la *doxa* contemporaine. Parmi les publications récentes sur cette œuvre, même la plus critique ne parle que des « limites » de l'anticolonialisme de Diderot (Agnani 2013). À première vue, il semble en effet justifié de dire que certains passages de l'*Histoire de deux Indes* combattent l'expansion coloniale. Parmi ceux-là, les introductions aux livres narrant la conquête de l'Amérique par les Espagnols, notamment celui sur l'invasion du Pérou, paraissent des plus éloquents. Le narrateur condamne sans appel l'expansion des Ibériques, dont il dit écrire l'histoire les larmes aux yeux (Raynal 1780: t. IV, liv. 7, 2). Surtout, il pose la question du droit à coloniser et affirme que seules les terres qui ne sont pas mises en valeur peuvent être légalement occupées par les Européens (Raynal 1780: t. IV, liv. 8, 201-206).

Pourtant, lire ces passages comme des professions de foi anticolonialistes, c'est les décontextualiser – au sens propre du terme – et faire fi de la logique générale du texte. En effet, il est essentiel de noter que ces passages font bien fonction d'introduction au récit de la conquête de l'Amérique centrale et du sud par les

Espagnols. D'un bout à l'autre de l'*Histoire des deux Indes*, les Espagnols sont présentés – en accord avec une légende noire possédant une longue tradition – comme des brutes fanatiques et cupides, à la différence des Français et des Anglais, dont l'expansion dans le nouveau monde est racontée d'une manière globalement positive (Raynal 1780: t. IV, VIII-IX). Le narrateur fait même l'apologie du caractère français (Raynal 1780: t. III, 95-96) ou encore de certains épisodes de l'expansion anglaise en Amérique (Raynal 1780: t. IX, liv. 18). Restitué dans ce contexte, le passage sur le droit de coloniser prend un tout autre sens. En effet, le narrateur y développe l'idée selon laquelle la colonisation de terrains qui ne font pas l'objet d'une exploitation agricole est légale, au contraire de l'occupation de parcelles déjà plantées. Autrement dit, quand une région est à moitié vide, les Européens ont le droit de s'approprier les terres laissées à l'abandon (Raynal 1780: t. IV, liv. 8, 201-206). Appliqué à l'histoire américaine, cette théorie constitue un lieu commun bien établi de la polémique antiespagnole: l'argument «res nullius» tiré du droit romain et justifiant dès le XVIIe siècle l'expansion française (et anglaise) dans le nouveau monde (Elliott 2006: 12).

3. Les projets d'expansion en Guyane

Ce parti-pris pour la France n'est pas un cas à part dans l'*Histoire des deux Indes*. Le narrateur se prononce vivement pour la politique d'expansion de Dupleix dans les Indes orientales (Raynal 1780: t. II, liv. 4). En ce qui concerne l'Amérique du sud, l'*Histoire des deux Indes* se fait l'écho des velléités expansionnistes en Guyane (Raynal 1780: t. VII, liv. 13, 28-40). Avec Madagascar, la Guyane était une des terres qui animait particulièrement les esprits des faiseurs de projets après la guerre de Sept ans. Après une tentative de colonisation d'inspiration physiocratique sous Choiseul en 1763-65 (Godfroy 2011) – tentative qui s'était soldée par la mort de milliers de colons principalement d'origine allemande – l'administration royale reçu dans les années 1770 plusieurs mémoires qui prônaient une politique de civilisation des Indiens. Ainsi, en 1774, les «Considérations sur les malheurs de la France», de M. de Meuron, proposait d'utiliser les Indiens pour rendre le marronnage difficile et dangereux en donnant des européennes aux «sauvages» et

en assignant des Indiennes aux colons français.[1] Une telle politique «caresse[rait] tout à la fois l'humanité, l'amour propre, la politique et la nature». Elle créerait «des gens qui nous sont dévoués», civiliserait «insensiblement «des peuples errants».[2] La même année, en 1774, le baron de Bessner se proposait d'attirer en Guyane les Indiens de toute l'Amérique du sud qui avait déjà vécu avec des européens et avait été instruits par les missionnaires espagnols et portugais. Selon Bessner, il suffirait de ne pas les soumettre aux corvées, dont ils seraient présentement accablés par les ibériques, pour les voir arriver en masse. Quant aux Indiens n'ayant pas encore été en commerce avec les européens, il faudrait les fixer dans des missions à l'intérieur des terres.[3] Ce sont ces projets de Bessner que l'on retrouve tel quels dans l'*Histoire des deux Indes*.[4]

L'image des indigènes d'Amérique du sud sous-jacente à ces projets est celle de populations se trouvant encore dans l'enfance de l'humanité mais promues à la civilisation. Un tel discours repose sur l'historicisation de la sauvagerie et de la civilité qui s'est développée au milieu du siècle, dont justement l'invention du terme de «civilisation» est un signe (Starobinski 1989: 12-21 ; Michel 1988: 7-22). Au XVIIIe siècle, ce discours sur la colonisation par la civilisation se déploie pour la première fois réellement dans les écrits concernant Madagascar,[5] et vers 1770, à l'époque des mémoires sur la Guyane, il était déjà devenu courant. On peut également l'observer à la même époque dans les écrits russes (Vulpius 2010) et hispanophones. Dans l'Amérique des réformes bourboniennes, la monarchie espagnole renoua avec la politique expansionniste du XVIe, abandonnée sous Philippe II au profit d'une politique d'instauration de missions aux frontières. C'était maintenant l'État, et non les ordres religieux, qui devait étendre sa domination sur les frontières, en civilisant les Indiens (Weber 2005). Dans le passage sur la Guyane, l'*Histoire des deux Indes* se faisait donc le reflet d'une inflexion majeure dans la politique coloniale de l'époque.

[1] Archives nationales d'Outre-mer, Dépôt de fortifications des colonies 61, n°207: « Considérations sur les malheurs de la France, pour servir d'introduction à un essai sur Cayenne, par M. de Meuron » (1774).
[2] *Idem*.
[3] Archives nationales d'Outre-mer, Dépôt de fortifications des colonies 61, n°218 : « Précis sur les Indiens, par M. de Besner [Bessner] » (1774).
[4] Duchet (1971), pp. 129-130.
[5] Voir notamment les mémoires de Maudave : Archives nationales d'outre-mer, Dépôt de fortifications des colonies 88, n°28.

4. Comment lire l'*Histoire des deux Indes* ?

La lecture de l'*Histoire des deux Indes* comme un traité anticolonialiste doit donc à nos yeux être sérieusement remise en cause. Au lieu d'une telle vision décontextualisante et anachronique, il faut mieux replacer l'œuvre dans la perspective du vécu des auteurs. Raynal a fait carrière en tant que client de Choiseul, pour lequel il a rédigé des œuvres de commande. Or, nous savons que l'abbé a été payé par le ministère de la marine pour l'*Histoire des deux Indes* (Duchet 1971: 129). Tout indique donc que l'*Histoire des deux Indes* a été une commande officieuse de celui qui était le principal ministre dans les années 1760. Après l'exil de Choiseul en 1770, Raynal s'est tourné vers l'étoile montante de la politique coloniale : Jacques Necker, qui avait pris la tête de la Compagnie des Indes et deviendra ministre des finances en 1776 (sans en porter le titre). Dans l'*Histoire des deux Indes*, l'abbé défend vivement les projets du Genevois (Ohji 2011). Raynal faisait partie des habitués du salon de Madame Necker, une institution dont le but principal était de mettre les philosophes au service de la carrière politique de l'ambitieux banquier genevois (Bredin 1999: 43-55). Necker était protégé par Marie-Antoinette et était par ailleurs un proche de Choiseul – devenu lui aussi client de la reine–, qui pensait dans les années 1770 encore pouvoir faire son retour sur la scène politique (Horowski 2012: 337-367).

Dans ces conditions, les partis pris du texte sur la Guyane s'expliquent. Diderot et Raynal connaissaient bien Dubucq, que Choiseul avait nommé premier commis du ministère de la marine. Ils côtoyaient par ailleurs Bessner (Duchet 1971: 131). Diderot avait un intérêt particulier à la colonisation de la Guyane, où il avait envoyé le neveu de sa maîtresse Sophie Volland, et se rendit plusieurs fois dans les bureaux de Dubucq à Versailles pour discuter de la carrière de son petit protégé (Diderot 1997: 541-543, 573, 579, 590, 760-761, 896, 908, 919, 947, 952, 970, 974, 1306-1307). Bessner était lui-même un client de Choiseul, qui était directement intéressé aux succès de la colonisation de la Guyane, non seulement en tant que ministre, mais encore en tant qu'actionnaire d'une société participant à la mise en valeur de cette région (Duchet 1971: 132).

La prise en compte des réseaux de patronage de l'époque éclaire également l'orientation générale du texte: il s'agissait, pour les auteurs et leurs patrons, de raviver le patriotisme des Français. L'*Histoire des deux Indes* était partie prenante

d'une vaste campagne orchestrée depuis les années 1750 par l'entourage de Madame de Pompadour et de Choiseul, puis par des proches de Monsieur et Madame Necker, de Marie-Antoinette et de Louis XVI. Cette faction influente de la cour royale et de la société parisienne soutenait et mobilisait des philosophes renommés, et croyait réformer la morale publique en établissant l'architecture néoclassique (Pérouse de Montclos 2004; Madec 1989; Lever 2006: 230-245).

En accord avec cette campagne de propagande, ce que condamne l'*Histoire des deux Indes* d'un bout à l'autre, c'est le comportement prédateur des conquistadors. A l'opposé, le colon s'appropriant des terres pour les mettre en valeur, fonder une famille et développer une activité industrieuse, est selon les auteurs un idéal à suivre. Deux figures animales expriment cette opposition : le tigre et le castor. Dans deux passages célèbres de l'*Histoire des deux Indes*, considérés généralement comme des points d'orgue de l'anticolonialisme des Lumières, Diderot fustige les Européens perdant en outre-mer le masque de la civilisation et se métamorphosant en prédateurs sanguinaires. Mais au lieu de condamner l'expansion européenne en tant que telle, dans le même passage, il plaide pour une colonisation qui apporterait les douceurs de la civilisation aux barbares (Raynal 1780: t. V, liv. 9-10, 1-5, 189-193). Ce qui est fortement mis en valeur dans l'*Histoire des deux Indes*, c'est le développement du commerce, de l'agriculture et des arts par des colons attachés à la chose publique. Dès la préface, l'accent est mis sur les bienfaits apportés par la mondialisation commerciale (Raynal 1780: t. I, 1-3). Cet idéal du bon colon se trouve exprimé avec force et humour dans le chapitre consacré aux castors du Canada, animal « républicain » et industrieux bâtissant sa demeure et profitant des douces joies du foyer (Raynal 1780: t. VIII, 77-85). Il n'est peut-être pas exagéré d'interpréter ce castor comme une métaphore du colon idéal envoyé dans le cadre du projet physiocratique de mise en valeur de la Guyane sous Choiseul. C'est du moins ce peuple tranquille et vertueux qu'appellent de leurs vœux Raynal et Diderot, bien en accord avec l'élite ministérielle de leur temps.

Ce qui est au centre de l'*Histoire des deux Indes*, c'est avant tout le combat pour l'acquisition d'un capital moral sur la toile de fond de l'idée même de « Lumières ». Au lieu de jeter un regard anachronique et de chercher les origines de la modernité, il faut mieux considérer ici les Lumières comme une mise en scène d'acteurs de la scène politique et intellectuelle se référant à un certain régime d'historicité. Par le biais d'une nouvelle politique coloniale civilisatrice ou par celle d'une critique des

Espagnols et de leurs possessions américaines, on tente de gagner du capital symbolique. Pour ces raisons, Raynal et Diderot écrivirent une histoire patriotique des deux Indes.

Bibliographie

Agnani, S. M. (2013). *Hating Empire Properly: The Two Indies and the Limits of Enlightenment Anticolonialism*. New York: Fordham University Press.

Bancarel, G. (Ed.) (2013). *La Bible des révolutions : textes et citations extraits de* l'Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des européens dans les deux Indes, *de Guillaume-Thomas Raynal*. Millau: Clapàs.

Bredin, J.-D. (1999). *Une singulière famille. Jacques Necker, Suzanne Necker et Germaine de Staël*. Paris: Fayard.

Carey, D. et Festa, L. (2009). Introduction. Some Answers to the Question: "What is Postcolonial Enlightenment?" En *Postcolonial Enlightenment: 18th-century colonialism and postcolonial theory*. Oxford: Oxford University Press (pp. 1-33).

Cassirer, E. (1973). *Die Philosophie der Aufklärung*. Dritte Auflage, Tübingen: Mohr.

Das, S. (1992). *Myths and Realities of French Imperialism in India, 1763-1783*. New York: Peter Lang.

Diderot, D. (1997). *Œuvres. Édition établie par Laurent Versini*, tome V: *Correspondance*. Paris: Robert Laffont.

Pérouse de Montclos, J.-M. (2004). *Jacques-Germain Soufflot*. Paris: Ed. du patrimoine.

Duchet, M. (1971). *Anthropologie et Histoire au siècle des Lumières*. Paris: Maspero.

Duchet, M. (1978). *Diderot et* l'Histoire des deux Indes *ou l'Écriture fragmentaire*. Paris: Nizet.

Edelstein, D. (2010). *The Enlightenment: A Genealogy*. Chicago: University of Chicago Press.

Elliott, J. H. (2006). *Empires of the Atlantic World. Britain and Spain in America*, 1492-1830. New Haven: Yale University Press.

Eze, E. C. (1997). *Race and the Enlightenment. A Reader*. Cambridge: Blackwell.

Gay, P. (1966-1969). *The Enlightenment: An Interpretation*, 2 tomes, New York: Knopf.

Ghachem, M. W. (2001). Montesquieu in the Caribbean. The Colonial Enlightenment between *Code Noir* and *Code civil*. En D. Gordon (Ed.), *Postmodernism and the Enlightenment. New Perspectives in Eighteenth-Century French Intellectual History*. New York: Routledge (pp. 7-30).

Godfroy, M. F. (2011). *Kourou, 1763. Le dernier rêve de l'Amérique française*. Paris: Vendémiaire.

Gray, J. (1995). After the New Liberalism. En *Enlightenment's Wake: Politics and Culture at the Close of the Modern Age*. New York: Routledge (pp. 120-131).

Hazard, P. (1935). *La Crise de la conscience européenne*. Paris: Boivin.

Horkheimer, M. et Adorno, Th. (1947). *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. Amsterdam: Querido-Verlag.

Horowski, L. (2012). *Die Belagerung des Trones. Machtstrukturen und Karrieremechanismen am Hof von Frankreich 1661-1789*. Ostfildern: Thorbecke.

Israel, J. I. (2001). *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*. Oxford: Oxford University Press.

Israel, J. I. (2006). *Enlightenment contested. Philosophy, Modernity, and the Emancipation of Man 1670-1752*. Oxford: Oxford University Press.

Israel, J. I. (2011). *Democratic Enlightenment. Philosophy, Revolution, and Human Rights 1750-1790*. Oxford: Oxford University Press.

Krauss, W. (1978). *Zur Anthropologie des 18. Jahrhunderts. Die Frühgeschichte der Menschheit im Blickpunkt der Aufklärung*. München: Hanser.

Lever, E. (2006). *Madame de Pompadour. Eine Biographie*. München: Piper.

MacIntyre, A. (1987). *Der Verlust der Tugend: zur moralischen Krise der Gegenwart*. Frankfurt: Campus-Verlag.

Madec, Ph. (1989). *Etienne-Louis Boullée*. Basel: Birkhäuser.

Mehta, U. (1997). Liberal Strategies of Exclusion. En F. Cooper et A. L. Stoler (Ed.), *Tensions of Empire: Colonial Cultures in a Bourgeois World*. Berkeley: University of California Press (pp. 59-86).

Mehta, U. (1999). *Liberalism and Empire. A Study in 19th-century British Liberal Thought*. Chicago: University of Chicago Press.

Michel, P. (1988). Barbarie, Civilisation, Vandalisme. En R. Reichardt et E. Schmitt (Ed.), *Handbuch politisch-sozialer Grundbegriffe in Frankreich, 1680-1820*. München: Oldenburg, (pp. 7-49).

Moravia, S. (1972). *Beobachtende Vernunft. Philosophie und Anthropologie in der Aufklärung*. Frankfurt/Main: Ullstein.

Muthu, S. (2003). *Enlightenment Against Empire*. Princeton/Oxford: Princeton University Press.

Ohji, K. (2011). Raynal, Necker et la Compagnie des Indes. Quelques aspects inconnus de la genèse et de l'évolution de l'Histoire des deux Indes. En G. Bancarel (Ed.), *Raynal et ses réseaux*. Paris: Champion (pp. 105-182).

Raynal, G.-Th. (1780). *Histoire philosophique et politique du commerce et des établissements des Européens dans les deux Indes*. 10 tomes. Genève: J. L. Pellet.

Schandeler, J.-P. (2000). *Les Interprétations de Condorcet. Symboles et concepts*. Oxford: Voltaire Foundation.

Spivak, G. Ch. (2000). *A Critique of Postcolonial Reason: Towards a History of the Vanishing Present*. Cambridge: Harvard University Press.

Starobinski, J. (1989). *Le Remède dans le mal. Critique et légitimation de l'artifice à l'âge des Lumières*. Paris: Gallimard.

Trevor-Roper, H. (2010). *History and the Enlightenment*. New Haven: Yale University Press.

Trevor-Roper, H. (1999). *The Crisis of Seventeenth Century: Religion, the Reformation and Social Change*, London: Liberty Fund.

Vulpius, R. (2010). Vesternizacija Rossii i formirovanie rossijskoj civilizatorskoj missii v XVIII veke. En M. Aust, R. Vulpius et A. Miller (Ed.), *Imperium inter pares: Rol' transferov v istorii rossijskoj imperii, 1700-1917*. Moskva: Novoe Literaturnoe Oborzenie (pp. 14-41).

Weber, D. (2005). *Barbaros: Spaniards and their Savages in the Age of Enlightenment*. New Haven: Yale University Press.

Wilson, S. (2004). Postmodernism and the Enlightenment. En M. Fitzpatrick, Ch. Knellwolf et I. McCalman (Ed.), *The Enlightenment World*. London: Routledge (pp. 648-659).

Wokler, R. (1994). Projecting the Enlightenment. En J. Horton et S. Mendus (Ed.), *After MacIntyre*. Notre Dame: Polity (pp. 108-126).

Wolpe, H. (1957). *Raynal et sa machine de guerre.* L'Histoire des deux Indes *et ses perfectionnements*. Stanford: Stanford University Press.

Hegel en América del Sur: la obra de Sarmiento como heredera del imaginario romántico - ilustrado del Río de la Plata

Marta G. Trógolo (UNNE)

1. Introducción

Este trabajo se propone, desde la asunción e inserción dentro del "problema hispánico", mostrar la impronta temprana de las ideas de Hegel en la producción literaria de Sarmiento, mediante una lectura hermenéutica de su obra en clave hegeliana y a fin de poner de relieve la concomitancia en "Sarmiento escritor" entre la realización romántica de la identidad nacional y la realización universal de la historia ilustrada.

Es cierto que Sarmiento en la etapa romántica juvenil no tuvo contacto directo con la obra hegeliana, a diferencia del "viejo Sarmiento", no obstante en su obra recoge y plasma la huella hegeliana, desde la herencia ilustrada del Río de la Plata. El "salón literario" ha sido el punto de catálisis de las "filosofías nuevas" de la modernidad, centro y origen del eclecticismo de la filosofía en estas regiones.

2. Contextualización

El proceso de occidentalización a partir de fines del siglo XV legó a la historia cultural de lo que hoy se conoce como América Latina una dificultad esencial: ¿Hasta dónde Latinoamérica es parte de Occidente o es un espacio donde lo occidental es lo extraño frente a la herencia cultural amerindia y africana?

A mediados del siglo XX, el debate adquirió un nuevo impulso y una nueva dimensión al comenzarse a indagar el lugar de América en la historia y teniendo en cuenta los distintos procesos de expansión imperial que trazaron las diferencias entre América del Norte y la del Sur. La preocupación fundamental provino de un tipo de pensamiento que se entronca con nuestra particular herencia colonial: la

hispano-portuguesa. Los pensadores de la América hispana desde los años ‘50 hasta la fecha, han ido modificando su posición frente al Occidente en la medida en fueron escuchado más voces descolonizadoras.

Esto lleva a Moreno Romo (2002: 61-66) a preguntarse si no existe acaso algo así como un “problema hispánico”. Su respuesta afirmativa se funda en la fragmentación de una identidad que deviene una constante perplejidad y de la cual dan cuenta tanto la polivocidad como la inadecuación de nuestro nombre, o de nuestra falta de ellos. La raigambre se encuentra en la lengua que nos une: el “español”, llamado así por respeto a las otras lenguas de ese país, pero olvidando que además de ellos existe todo este “pequeño género humano” que, como dijera Bolívar, también tiene su parte en el asunto. Entonces, unilateralmente, resolvieron llamarla “castellano”, aunque los continentes por los que se ha dispersado no caben en Castilla, ni tampoco el español cabe en toda España, la desborda y multiplica.

Latinoamérica es el nombre que nosotros hemos asumido, el cual no nombra a España, porque la quiere borrar de su horizonte como si eso fuera posible y no estuviera por doquier. Para los libertadores o los insurgentes nuestra casa común se llamaba simplemente América, antes de que los estadounidenses nos hicieran la violencia simbólica de quitarnos el nombre, de suplantarnos. El término América no llegó a ser común sino hasta el siglo XVIII y la acuñación de este nombre por gentes no hispánicas de Europa, significó el éxito de su desafío al monopolio español de las tierras y de las riquezas del Nuevo Mundo. (Phelman 1993: 465) La impronta de Domingo Faustino Sarmiento, entre otros como Alberdi o José Ingenieros, parece haber hecho carne en cuanto al rechazo/superación de la base cultural ibérica del pueblo americano moderno.

En vez de Latinoamérica o América Latina, “Iberoamérica” sería nuestro nombre más propio si entendiéramos el portugués e incluyéramos a éstos, a los brasileños y a todas sus oleadas migratorias. “Hispanoamérica” tampoco nos nombra porque echa de menos a los primeros pobladores, a los *hispanoespañoles* y faltarían aun los *iberoafricanos*.

El “problema hispánico” se introduce al inicio de nuestra vida independiente, dado que nuestros conflictos de integración e identidad, llevaron muy pronto al planteo de preguntas hechas desde el sentimiento de marginación en la marcha de la Historia y el Progreso: ¿Cómo ser como Europa? ¿Cómo ser como Estados Unidos? (Zea 1993: 463).

En nuestro caso el derrumbamiento de la hispanidad aparece bajo el espectro de la imitación, no ya de los antiguos, sino de los modernos. En más de un sentido se generó la esquizofrenia de una doble contradicción de origen y de destino, y de identidad, por cuanto somos y no somos americanos, somos y no somos europeos, somos y no somos Occidente, y queremos y no queremos serlo.

Zea (1978: 289-298) pone el acento en la mera yuxtaposición de lo que somos, que se distinguiría según él del "mestizaje asuntivo" propio de la cultura europea y clave de nuestro "problema latinoamericano". Junto a Bolívar dice que nuestro caso "es el más extraordinario y complicado, no somos europeos, no somos indios, sino una especie media entre los aborígenes y los españoles". "Tal el latinoamericano –escribe Zea– como expresión y fruto de la yuxtaposición, impuesta dentro de lo que se sentiría incómodo tanto en relación con el gentío paterno como con el materno. Rechazado por uno, se avergonzará de ser parte del otro".

El diagnóstico de Zea no deja de ser atinado en lo que se refiere a nuestra cultura intelectual, que no se cansa de repetir que se siente bastarda y cuyo sueño sería el ser "intelectuales europeos estadounidenses". Expresado en un corto poema del "antipoeta" chileno Nicanor Parra no carente de ironía: "*Yankee go home pero llévame contigo*".

Y así como los conquistadores y colonizadores íberos trataron de soterrar las viejas culturas indígenas yuxtaponiendo las propias, los civilizadores latinoamericanos tratarán de enterrar el pasado colonial, la cultura hispana y la indígena, tanto como el mestizaje que dio origen a la Colonia. Ser como Inglaterra, Francia y los Estados Unidos serán las metas de un proyecto civilizador cuyas consecuencias serán anular el propio pasado, considerándolo impropio.

Sin embargo en la obra sarmientina, en especial en *Facundo,* se expone una tesis diferente, aunque coincide en el desprecio de la mencionada cultura hispánica. El acento negativo lo pone en el mestizaje, no en la pureza indígena. "Civilización y barbarie" son términos de lo real manifiestos en la Argentina heredera de la historia de la conquista y poblamiento hispánicos[1]. Por ello, el derrotero desplegado en sus obras lo acerca en parangón a Hegel, lo hace compatible en extremo, tanto en el análisis de la situación concreta de la Argentina decimonónica como en la proyección intelectual y política de acción del propio Sarmiento.

[1] En "La naturaleza campestre, colonial y bárbara".

3. La inquietud de *lo negativo*

No se trata acá de abarcar la totalidad de las repercusiones que la filosofía hegeliana ha tenido en América, sino sólo de aquellas que refieren al título de este trabajo y bajo la consideración de Hegel como exponente máximo de lo que, por esencia, significó el Iluminismo como imperio de una Razón que él conducirá a su apoteosis final.

Desde el contexto descrito, la hipótesis es que Hegel al posicionarse desde una perspectiva negativa respecto a Latinoamérica, influyó positivamente sobre la mente de nuestros intelectuales, pues éstos se vieron estimulados a pensar críticamente el occidentalismo, es decir con una identidad propia y tendiente a una organización político-económica y social inclusiva de la diferencia sin desmedro de la herencia. En este sentido desde el "estar" con localidad propia y no desde el "ser" universal y abstracto.

Lo que niega o se opone, en un sentido dialéctico, es lo que llama a su superación. "En oposición a Hegel, muchos de nuestros pensadores se han esforzado por romper el cerco de un pensar de la Identidad o de la Totalidad..." (Paladines 1976: 87).

Hegel llama a América "la tierra del porvenir", no sin ironía desde México hasta el sur, dado, entre otras cosas, que la geografía latinoamericana es presentada por él como deficiente "incapaz de despertar a la vida del Espíritu"[2] (Hegel 1987: 17). Respecto a su organización político social es sabido que para él, de lo tribal, de lo familiar, de las vidas particulares sólo se pueden hacer narraciones subjetivas o sentimentales, lejanas de aquel objeto que es pertenencia de la historia universal (Hegel 1928: 273). La realización de la razón consciente de sí misma encuentra su cumplimiento efectivo en la vida de una Nación. El Estado es la esencia de la vida política, su Alfa y Omega, de ahí que Hegel niegue que se pueda hablar de vida histórica fuera del Estado. Las culturas notables, aun los grandes acontecimientos, sin Estado quedan fuera de la historia, porque sólo él ofrece la materia apropiada para la producción de aquella, para el progreso de su ser.

[2] El agregado me pertenece.

4. Sobre la *barbarie* en Sarmiento

La categoría de *barbarie* que Sarmiento asume no es "todo o nada", o "esto o aquello", sino un elemento de interjuego dialéctico en la constitución histórica de lo "americano del sud" (argentino) Por ello "bárbaro" no es igual a "salvaje" para su lenguaje. Lo "salvaje" se produce cuando se ha renunciado a doblegar la barbarie bajo las formas productivas de la Ilustración.

> "Las convulsiones políticas traen también la experiencia y la luz, y es ley de la humanidad que los intereses nuevos, que las ideas fecundas, el progreso triunfen al fin de las tradiciones envejecidas, de los hábitos ignorantes y de las preocupaciones estacionarias. [...]... ¡las dificultades se vencen, las contradicciones se acaban a fuerza de contradecirlas!" (Sarmiento 2013a: 12).

Facundo es el personaje conceptual con el cual llevará adelante el desarrollo de su tesis dialéctica: "... él explica suficientemente una de las tendencias, una de las dos fases diversas que luchan en el seno de aquella sociedad singular" (Sarmiento 2013a: 14).

El actor real –Facundo Quiroga– es por su parte definido como el hombre concreto "expresión fiel de la manera de ser de un pueblo" y que "ha sido lo que fue" (Sarmiento 2013a: 14) por circunstancias ajenas a su voluntad, es decir un emergente de la dialéctica de la historia de las "pampas" argentinas.

Resulta rotundamente significativo que el primer capítulo de *Facundo* se titule "Aspecto físico de la República Argentina, y caracteres, hábitos e ideas que engendra", por lo que cabría preguntarse si no es en respuesta a las descripciones negativas hechas por Hegel al respecto, aunque su postura ante la historia significa el sobreponerse a esos determinismos mediante la fuerza del progreso y la determinación individual y colectiva (Sarmiento: 2013a: 15-16).

La exposición folklórica que hace en *Facundo* de las tipologías de los habitantes de las pampas, se emparenta con una visión idílica de una especie de tiempo originario no corrompido, pero que ni bien se consolida muestra sus aspectos más negativos, en particular su desidia y resignación frente a lo que le ha tocado.

Lo que Sarmiento critica decididamente son las formas caóticas que la población rural y de algunas ciudades del interior fueron adquiriendo bajo las

leyendas y consignas de los caudillos; no así a los indios a quienes en realidad aprecia, pues los ve organizados y moralmente "superiores"[3] (Sarmiento 2013a: 32). Testimonio de su adhesión al "Mito del buen salvaje".

Al estado civilizatorio de las sociedades, al igual que en Hegel, lo caracterizan las leyes y el progreso, y consiguientemente su capacidad para auto-organizarse y protegerse de las incertidumbres de la vida.

Es por ello que el autor concluye de manera pesimista que la patria debe a estos *tipos* –caudillos– sus "grandes males" (Sarmiento 2013a: 53).

5. La vertiente romántica. Intersecciones

Si bien para Hegel la conciencia, en su infinitud es una *actividad racional* regida por una necesidad absoluta, en sus procesos la razón se mueve de una determinación a otra y de un modo totalmente deducible *a priori*. Así, en el sistema de Hegel, la Totalidad (la Idea, la Naturaleza y el Espíritu) deviene según una lógica (la dialéctica) que determina pensamiento, naturaleza e historia. Un rasgo característico de todos los románticos es su aspiración a la identificación de contrarios, en cuanto rompimiento de barreras y límites, y reencuentro en lo Absoluto. El romanticismo racionalista pretende (y esto llega a su máxima expresión en Hegel) captar con la razón el proceso y el fruto de esa "fusión".

"Hegel es deudor de ambos movimientos, del romántico y del ilustrado" (Dri 1994: 85) y sin hacer un pronunciamiento abierto en favor de uno con exclusión del otro, ni pretendiendo una "reconciliación" que los elimine como tales, sino una superación –*Aufhebung*– que los conserve en sus creaciones positivas y los eleve a un nivel superior. Hegel busca un pensamiento que conlleve toda la fuerza del entendimiento –*Verstand*– pero sin las abstracciones que inmovilizan la realidad, la dinámica de ésta es restituida nuevamente a su seno por la razón –*Vernunft*–, a la totalidad que solo ella es capaz de captar. Así: "La riqueza del espíritu que la Ilustración deja en manos del sentimiento es devuelta a la razón" (Dri 1994: 85).

En Sarmiento, el romanticismo aflora tempranamente en la misma impronta e impulso literarios: se constituye en narrador de la experiencia, desde la cual supone una cierta superioridad de perspectiva respecto del presente, y una capacidad para

[3] Léase el final de la página 32.

"recordar del pasado" aquello meritorio. Se agrega a ello el cariz "nacional" que da a su libro *Recuerdos de Provincia*, con la dedicatoria *"A mis compatriotas solamente"*. En dicho texto el autor se presenta como quien ha comprendido bien su carácter de héroe ("individuo ejemplar") en la ilación histórica que narra al principio. La historia no es solo narración de "lo que ha pasado" (fatuidad, contingencia) sino lo que los hombres con conciencia del tiempo de la acción han hecho, él mismo como protagonista[4] (Sarmiento 1950: 5). La Argentina en su configuración como Estado Nación con la Constitución de 1853 y la representación de la Batalla de Caseros como "la derrota del caudillaje y la ignorancia, la miseria y el vilipendio de las virtudes" (Sarmiento 1861: 15), hacen que Sarmiento se sienta inexorablemente responsable, junto a otros de su época, en confrontación a su vez "con otros" enemigos de la Nación civilizatoria. Conforma así una visión antagónica de la historia, casi dialéctica, cuya concreción es el mejoramiento de las condiciones precedentes. "Las pequeñeces de mi vida se esconden a la sombra de aquellos nombres, con algunos de ellos se mezclan, i la oscuridad honrada del mío, puede alumbrarse a la luz de aquellas antorchas, sin miedo de que revelen manchas que debieran permanecer ocultas" (Sarmiento: 1950: 5).

Otros elementos narrativos románticos son las descripciones similares a las crónicas de los viajeros europeos, ejemplo de ello es la referencia idílica a la vida de los indios *huarpes* de su tierra natal, San Juan. Sin embargo ansía que ese tiempo dorado sea superado por el progreso. La historia es el triunfo del bien y debe concretarse en formas productivas, lo cual entrama en su pensamiento político bajo las formas de la acción programática para convertir a la Patria en mundo culto, que supere las mezquindades derivadas de la naturaleza (Sarmiento 1946: 45).

La historia del "suelo propio" no puede estar desprendida de la historia universal del mundo, "está unida a la civilización conjunta de los hombres". Esta aspiración a la realización conjunta de la identidad nacional y la universal de la historia, demuestra también en Sarmiento la impronta y herencia ilustrada que recoge el Río de la Plata, centro y origen del eclecticismo entre las "filosofías nuevas" de la modernidad con la filosofía en estas regiones.

[4] "La historia no marcharía sin tomar de ella sus personajes, i la nuestra hubiera de ser riquísima en caracteres, si los que pueden recojieran con tiempo las noticias que la tradición conserva de los contemporáneos." Escritura de época.

6. Conclusiones

Si bien no podemos afirmar que Sarmiento hubiera tenido contacto directo con la obra hegeliana, no hay dudas de que su pensamiento recibió los influjos epocales europeos románticos de manera fidedigna. Él mismo se confiesa romántico y se incluye como tal en la "genealogía" de la militancia patriótica del Plata junto a Echeverría. Cree además en el poder de la Literatura en cuanto a su fuerza civilizatoria pues está en ella "llevar al Espíritu a su máxima expresión" (Sarmiento 2013b).

Su concepción clara de la historia y los pueblos como concreción de los antagonismos, y la de una superación final en una época feliz de progreso, afirma su carácter romántico iluminista. Y a todo ello dedicó su carrera bajo múltiples ocupaciones.

Sarmiento ha sido una de las pocas figuras de la historia universal que ha escrito para hacer, y que ha hecho en pos de la convicción de que la historia se resuelve en el presente: Con "la pluma y la palabra" como lo canta el Himno en su honor. Convicción hegeliana prístina con la que cierra Facundo: esa síntesis que es una misión a realizar, mandato de la Providencia (*Espíritu Absoluto*), cuya concreción es "la tesis de la Nación como porvenir" (D'Auría 2013) -tal vez inmediato-, aunque Hegel no lo avizorara así para Latinoamérica.

La dicotomía siempre presente en la obra sarmientina es de su propio cuño y manifiesta, desde el trasfondo, su visión política y social de la historia argentina como protagonista agónico; pero también es evidente su búsqueda de una matriz de escritura y validación que trascienden el modo de pensar y escribir del Sarmiento individuo. La obra de Coussin entre otros autores franceses, fue capital en la vinculación entre la institucionalidad y la necesidad concreta de la educación como la acción más eficaz para la superación del presente hacia una civilización concebida como pacificación de la historia. Y es a través de Coussin que el hegelianismo cobra relieve autóctono en Sarmiento, pues son cuantiosas las referencias y citas que el francés hace de Hegel.

No obstante hay una frase hegeliana que da la amalgama perfecta al presente trabajo: "Lo mismo sucede con todos los grandes individuos históricos: sus propósitos particulares contienen la voluntad sustancial del Espíritu Universal" (Hegel 1974: 45), utilizada por el propio Sarmiento de manera casi textual en su

última obra completa, *Argirópolis* (Sarmiento 1896: 11). En ella se muestra a sí mismo como un individuo seguro de que sus proyectos corresponden a un orden de realización perfecta a los que sólo se oponen los obstáculos de una realidad (bárbara) que fue y será preciso modificar. "Lo mismo sucede con todos los grandes *proyectos* históricos: sus propósitos particulares contienen la voluntad sustancial de la *Providencia*". Nótese que sustituyó "grandes individuos" por *proyectos* y "Espíritu Universal" por *Providencia*.

Así se deja planteada tanto la inclusión de los referidos autores dentro del "problema hispánico", como la necesaria vinculación entre Sarmiento -compartida con las figuras de su generación- y las ideas hegelianas de una realización romántica de la libertad e identidad nacional al unísono con la realización universal de la historia ilustrada de Hegel; no pueden darse la una sin la otra. Utopías en espera, tanto como la exclusivamente planteada y lanzada Sarmiento: "educar al soberano" que nos interpela aun en este presente de incertidumbres.

Bibliografía

D'Auría, A. (2013). *La idea de Nación en el Facundo*. www.derecho.uba.ar/publicaciones/lye/revistas/86/03-leccion-dauria.pdf

Dri, R. (1994). Hegel frente al romanticismo y la Aufklärung. En *La Revolución burguesa y nueva racionalidad*. Buenos Aires: Biblos.

Hegel, G. (1918). *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Trad. E. Ovejero y Maury. Tomo III, Madrid: Imp. Clásica española, p. 273.

Hegel, G. (1974). *Lecciones de la Filosofía de la Historia*. Trad. José Gaos. Parte II: La idea de la historia y su realización. Madrid: Revista de Occidente.

Hegel, G. (1987). *Leçons sur la Philosophie de l´Histoire*, París: Jean Vrin.

Moreno Romo, J. C. (2002). Epílogo del traductor. En J.-L. Nancy y P. Lacoue–Labarthe, *El mito nazi*. Barcelona: Anthropos (pp. 61-66).

Paladines, C. (1976). Presencia de Hegel en América. *Revista de Filosofía Latinoamericana*, Tomo II, 3/4, p. 87.

Phelman, J. (1993). Citado por L. Zea en El origen de la idea de Latinoamérica. *Fuentes de la cultura latinoamericana*. Vol. I. México: FCE (pp. 463-475).

Quiroga, C. (1961). *Sarmiento*. Buenos Aires: Ediciones Antonio Zamora.

Sarmiento, D. F. (1946). *Conflictos y armonías de las razas en América*. Buenos Aires: Intermundo.

Sarmiento, D. F. (1950). *Recuerdos de Provincia*. Santiago de Chile: Imprenta Julio Belín y Compañía.

Sarmiento, D. F. (1861). *Carta a Mitre*. Fuente del repositorio del Museo Mitre. Buenos Aires: Academia Nacional de la Historia.

Sarmiento, D. F. (1896). *Argirópolis o la Capital de los Estados Confederados del Río de la Plata*. Buenos Aires: Imprenta y Litografía Mariano Moreno.

Sarmiento, D. F. (2013a). *Facundo*. www.educ.ar

Sarmiento, D. F. (2013b). Carta a Mary Mann. En *Obras Completas*. www.educ.ar/educar/superior/biblioteca_digital

Zea, L. (1978). *América latina. Largo viaje hacia sí misma*. México: Universidad Nacional Autónoma

Repercusiones del discurso colonial en el teatro español del siglo XVIII

Christian von Tschilschke (Universität Siegen)

1. Introducción

Como es bien sabido, la literatura española del siglo XVIII se ocupó intensamente de la historia y de la situación actual de las colonias en la América de aquella época. En el ámbito del teatro, sin embargo, desde las comedias del Barroco tardío hasta la nueva tragedia neoclásica pasando por la comedia heroica y militar los intereses de los escritores se centraron, como la crítica ya ha destacado a menudo, en el repertorio histórico-biográfico del Descubrimiento y de la Conquista (Dille 1988; Arellano 1992; Llanos M. 1994; Sala Valldaura 1994; Floeck/Fritz 2009).

Ahora bien, al lado y al margen de esta tendencia prevaleciente hacia el pasado heroico de los primeros tiempos del colonialismo, existe otro discurso que se manifiesta principalmente en la nueva comedia neoclásica y en los géneros chicos del sainete y de la tonadilla, discurso en el que se reflejan directa o indirectamente la realidad contemporánea del imperio colonial de España y las discusiones que se le dedican desde la sociedad ilustrada. Este discurso, por cierto bastante disperso y discreto, aunque más extendido de lo que se podría imaginar, hasta el momento queda lejos de llamar la atención debida –con excepción de la figura tópica y muy frecuente del indiano (Ripodas Ardanaz 1986; Llanos M. 1994: 45-81), "el sujeto que ha estado en las Indias, y después vuelve a España", según la definición del *Diccionario de Autoridades* (t. 4, 1734).

Quizás este hecho se comprueba mejor con el ejemplo de la pieza más conocida de todo el siglo, *El sí de las niñas* (1806) de Leandro Fernández de Moratín que por lo general no tiene fama de referirse al discurso colonial. No obstante, en la escena III del primer acto, en la que se encuentran el viejo pretendiente Don Diego, su novia en proyecto Doña Francisca, y la madre de ella, Doña Irene, se hace ampliamente mención del "padre fray Serapión de San Juan Crisóstomo, electo obispo de Mechoacán" que "murió en el mar", "en olor de santidad", y a quien "ya

se le está escribiendo la vida" (Fernández de Moratín 2008: 388). Con estas palabras Doña Irene pretende pues valorizar el ilustre parentesco de su hija ante Don Diego. Además de corresponder a un propósito satírico evidente, que se dirige contra la Iglesia, el clero y las pretensiones sociales de Doña Irene, las referencias a la diócesis de Michoacán en México y a los peligros mortales de la travesía remiten claramente a la realidad extra-textual de las Indias.

En este trabajo nos proponemos por ende, trazar las huellas de este discurso relativamente marginalizado y cuestionar sus funciones respectivas. Apoyándonos en un corpus de aproximadamente veinte comedias y de más o menos doscientos sainetes, analizaremos el tema de la actualidad del colonialismo en el teatro de la Ilustración española bajo tres perspectivas: primero la tensión entre realismo e imaginación a la que están sometidas todas las referencias a las Indias, segundo la figura del indiano entre emigración y re-migración y tercero la oposición entre apología y crítica del colonialismo. En primer lugar, sin embargo, se dará una breve visión de conjunto de la representación teatral del pasado colonial, para ver después cómo la representación del presente colonial se distingue de esta perspectiva histórica.

2. La representación del pasado colonial: el Descubrimiento y la Conquista

En la segunda mitad del siglo XVIII, y principalmente bajo el reinado de Carlos III (1759-1788), aparece toda una serie de comedias heroicas y tragedias neoclásicas con temas relativos al Descubrimiento, a la Conquista y a la colonización de la América española que con predilección ponen en escena a personajes históricos como los conquistadores Colón, Cortés y Pizarro y los emperadores indígenas Moctezuma y Atahualpa. En este contexto, es interesante constatar que en estas piezas sigue vigente en gran parte el discurso triunfalista, idealizador y apologético que dominaba durante los Siglos de Oro, mientras que en otros discursos dieciochescos, principalmente políticos y económicos, esta visión ya desde hace cierto tiempo había dado paso a la percepción más realista y diferenciada de "una 'América con problemas'" (Tietz 2009: 47). Sin embargo, eso no altera en nada el hecho de que a pesar de situarse en el siglo XVI y en un ambiente exótico, estos

textos dramáticos reflejan fielmente la ideología del despotismo ilustrado y sus preocupaciones nacionales. A este respecto, intentan cumplir con varias metas políticas precisas:

a) Defender el proyecto de la Conquista y la misión evangelizadora y civilizadora contra la tradicional imagen negativa de la 'leyenda negra' que está recobrando nuevas fuerzas durante todo el siglo XVIII;

b) Combatir las tendencias independentistas e insurgentes en las colonias de América;

c) Realzar la organización racional y eficaz del ejército español y del estado-nación absolutista moderno;

d) Fomentar a través de la selección de temas nacionales y de una imagen idealizada, heroica de los conquistadores la identificación con la comunidad imaginada de la nación;

e) Imponer normas y valores ilustrados como tolerancia, disciplina o el control de los afectos.

En este tipo de teatro, el pasado remoto de la América colonial se transforma en una pantalla de proyección que establece una relación indirecta y abstracta con la realidad española contemporánea mediante una serie de determinadas ideas y valores.

3. La representación del presente colonial en la sociedad española contemporánea

Sin embargo, hay otra tendencia no menos vigente dentro de la historia del teatro dieciochesco que todavía no ha recibido la atención merecida. Esta tendencia, que domina en la comedia neoclásica y en la comedia sentimental, como en los géneros chicos del sainete y de la tonadilla, manifiesta el impacto de las colonias americanas en la realidad contemporánea de la sociedad española.

3.1 La referencia a las Indias entre realismo e imaginación

Se trata de un tipo teatral que oscila entre los polos del realismo y de la referencia a un mundo real, histórico y geográficamente concreto, y de la imaginación, de lo fantástico –hasta convertirse incluso en un puro fenómeno lingüístico–. Esa tensión, empero, no tiene tanto que ver con los diferentes registros de estilo de los géneros involucrados, sino que corresponde más bien a una experiencia de la vida supuestamente compartida por muchos españoles de la época. Es la dialéctica entre, por un lado, la presencia del mundo colonial en todos los aspectos de la sociedad española, desde la esfera de la política, de la economía, de la hacienda pública y de las ciencias hasta la vida cotidiana, y, por otro lado, la ausencia a la vez fascinante e inquietante de un nuevo mundo al que se accede y de dónde se vuelve solamente después de haberse aventurado en un viaje marítimo siempre amenazado por el naufragio y la muerte. Por consiguiente, no es nada casual que justamente este motivo se encuentre muy a menudo en el teatro dieciochesco, como demuestra, entre otros, el ejemplo del obispo de Mechoacán en *El sí de las niñas*, ya mencionado.

La manera como las noticias de las Indias llegaban hasta los hogares españoles más humildes se plasma muy claramente en el sainete *Las frioleras* (1764) de Ramón de la Cruz, en el que una viuda habla de su difunto marido: “Traía á casa la *Gaceta*,/y á mí y á un niño de pecho/que teníamos entonces/nos leía muchos cuentos/de las Indias, de los Moros,/y otros lugares más lejos.” (Cruz 1915: 156).

En efecto, para comprobar el presunto realismo estético del teatro dieciochesco no es menester comparar las representaciones teatrales con estudios sociológicos o culturales correspondientes. Basta referirse a la poética de verisimilitud que es la base de la comedia neoclásica, promoviendo la identificación y el reconocimiento del espectador, como en los géneros menores de orientación costumbrista. Precisamente por este motivo, para proporcionar al espectáculo un ‘efecto de realidad’, a pesar de ser muy frecuentes en el teatro dieciochesco, las referencias al mundo colonial pasan a menudo inadvertidas, a menos que se pongan deliberadamente por delante a través de la figura tópica del ‘indiano’. La impresión realista se crea, pues, principalmente por detalles esparcidos. Esto se hace particularmente patente en el realismo geográfico de las comedias neoclásicas.

La primera comedia de Leandro Fernández de Moratín, *El viejo y la niña* (1790), situada en el ámbito comerciante de Cádiz, cuyo puerto mantenía estrechas

relaciones económicas y culturales con América, es un buen ejemplo de esta estética. Allí, el joven protagonista Don Juan, desilusionado por amor, resuelve marcharse a las Indias: "Adonde/lejos esté de mi patria./Mi primo don Agustín/es oidor en Guatemala;/deudo y amistad nos une,/allí nada me hará falta." (Fernández de Moratín 2008: 32) Y su rival por el favor de la joven Isabel, el anciano Don Roque, más tarde comenta los planes de éste con las palabras siguientes: "y me parece muy bueno/que vaya á América. Allí/si se da por el comercio/hay muy buena proporción;" (Fernández de Moratín 2008: 69).

En muchos casos, la referencia a ultramar se realiza por medio de la incorporación de objetos y productos originarios de las colonias. Entre ellos, el chocolate sin duda es uno de los más recurrentes, aunque apenas ocurre tan enriquecida de detalles específicos como en el sainete *Las dos viuditas* (1788) de Ramón de la Cruz. Se trata de un diálogo entre un indiano, empleado como "mayordomo mayor" (Cruz 1788: 336) en la casa de dichas viudas, y una de ellas:

> "Indiano. Ya tenéis, Señora,/el chocolate ajustado/de lo más rico. Mañana/vendrán á tostar. Doña Inocencia. ¿Las quatro/tareas? Indiano. Haremos seis,/y con el mejor cacao/de Caracas y Moxos [una provincia de Bolivia]. Doña Inocencia. ¿Qué estáis diciendo, Don Mauro,/de Mocos? ¡qué porquería! Indiano. De Moxos; género raro/y exquisito: gran canela,/gran azúcar... A mi cargo/lo dejad: que chocolate/mejor, y mejor labrado/no lo han tomado en su vida [...]" (Cruz 1788: 312-313).

No siempre las referencias geográficas son tan acertadas. En algunas ocasiones parecen sustituibles si sólo se guarda una connotación general. Tomás de Iriarte, por ejemplo, antes de bautizar su comedia sentimental *El don de gentes o La habanera* (1790) tuvo la intención de llamarla *La Mejicana* (Cotarelo y Mori 1897: 386).

En otros casos, por lo contrario, las indicaciones geográficas se vuelven hasta completamente fantásticas como en la comedia *El barón* (1803) de Leandro Fernández de Moratín, donde una labradora enriquecida, la tía Mónica, se deja engañar por un barón estafador, lo que da lugar a un desenfrenado cómico verbal: "Ha sido gobernador,/yo no sé si de Ginebra.../ello es en Indias" (Fernández de Moratín 2008: 211), y el falso barón se alaba de su amistad con el "marqués de

Utrique, capitán general de las islas Filipinas y costa Patagónica" (Fernández de Moratín 2008: 224).

Desde allí hasta un puro fenómeno de retórica tal como se lo encuentra en el sainete *Al acalde boca de verdades* (1763) de Ramón de la Cruz no falta mucho. Cabe citar al respecto la réplica del gracioso Plaseno: "También tiene razón ella;/que ninguno no ha de casarse/si primero no hace pruebas/de un Perú de pesos gordos/y un Potosí de paciencia." (Cruz 1915: 93)

3.2 La figura del indiano entre emigración y re-migración

La tensión básica entre lo real y lo imaginario se pone igualmente de manifiesto en la figura tópica del indiano. Por fuerza de esta figura se negocian los fenómenos inquietantes de la emigración y de la re-migración que amenazan constantemente el orden público de la sociedad dieciochesca. En primer lugar el emigrante es la persona que abandona, a menudo para siempre, sus orígenes y su posición hereditaria para embarcarse en un futuro desconocido. La comedia de Moratín *El viejo y la niña* explota con una fineza psicológica sorprendente todo el potencial sentimental y patético de esta situación. Así se ve en la penúltima escena del segundo acto a Doña Isabel muy preocupada por el embarque de Don Juan, su amor imposible: "No hay qué hacer, se va en efecto./¿Qué precisión puede haber/de cruzar un golfo inmenso/que nos ha de separar/no solo para no vernos/sino para no saber/si mi bien es vivo o muerto?" (Fernández de Moratín 2008: 76).

En cambio, la inquietud que suscita el indiano, el personaje que regresa de las Indias, es otra. El simple hecho de que se haya convertido en un tipo social que figura en el *dramatis personae* de los sainetes, al lado de los usuales abogados, médicos, abates, soldados y majos, documenta su papel destacado. La designación genérica aun subraya que de su pasado oscuro, de su identidad sospechosa y del origen desconocido de sus riquezas no se puede saber nada seguro fuera de lo que él mismo cuenta "since his adventures in the New World have no referent in the old" (Llanos 1992: 574). El carácter profundamente ambivalente del indiano, quien, aunque forma parte integrante de la sociedad española, sigue siendo un forastero no enteramente asimilado a esa sociedad, se plasma también en el hecho de que se presenta a menudo como un pariente más o menos lejano de quien habla, pero que

no aparece en escena, como ese 'tío indiano' casi proverbial al que se menciona en tantas piezas.

Cuando sí se le pone en escena, no pocas veces toma rasgos de exótico, ridículo, sensual o mentiroso, como ya se anuncia en los títulos de los sainetes *El indiano embustero* (1755-1760), *El tío nadie o el escarmiento del indiano* (1782) y *El indiano fingido* (1806) (Llanos M. 1994: 40). En la zarzuela con el título significativo *El extranjero* (1786) de Ramón de la Cruz, por ejemplo, el "Portugués Americano" Rodulfo, que ha llegado recientemente a España, se ve acusado –injustificadamente, como se revela al final– por una carta requisitoria de la "real Audiencia [...] de Buenos Ayres" de haber matado al "hijo del Gobernador de Montevideo Avellaneda" (Cruz 1786: 352).

Por razones de decoro –y de ideología–, en cambio, en la comedia neoclásica, como en *El señorito mimado* (1787) de Iriarte o *La familia a la moda* (1804) de María Rosa Gálvez, el indiano se escenifica, o se evoca a través del diálogo, de manera más positiva hasta modélica aunque no menos estereotipada, como se hace patente en la réplica siguiente de *La familia a la moda*, en la que el personaje de Don Canuto explica la procedencia de la fortuna de su hermana enviudada Guiomar:

> "Fue su esposo presidente/en Lima, y yo sé de cierto/que trajo el riñón cubierto/de plata y oro luciente./Volvióse soltero a España,/halló a mi Guiomar doncella,/y casándose con ella/se estableció en la Montaña./Quedó rica por su muerte,/sin hijos y su heredera:/mira tú si de cualquiera/puede hacer feliz la suerte." (Gálvez 1995: 1307-1318).

Mientras que el teatro menor se interesa por el tipo del indiano en sí y particularmente por lo pintoresco, lo folclórico y lo oscuro que le atribuye el imaginario colectivo, la comedia neoclásica, por su parte, evita más bien ese terreno escabroso para mejor concentrarse en las reacciones y el comportamiento de los demás personajes. De esta forma, en la comedia neoclásica, conforme a su propósito educativo, la evocación de las riquezas fabulosas adquiridas en el nuevo mundo sirve más bien para resaltar la necesidad de una buena educación, de un trabajo honesto y de la disciplina económica en la gestión de sus bienes.

De todos modos, el indiano recorre el horizonte del teatro de la Ilustración española como el espectro de un capitalismo temprano y aventurero que estimula la imaginación de los espectadores tanto por encarnar la promesa de una ascensión social independiente del origen social y debido sólo a las capacidades de cada individuo y su voluntaria disposición de correr riesgos como por articular el temor a la movilización social, a una economía irracional e indisciplinada y la extranjerización de la sociedad en general.

3.3 El colonialismo entre apología y crítica

Todas las referencias teatrales al mundo colonial mencionadas hasta aquí tienen en común que tocan diferentes aspectos de la relación entre la metrópoli y la América sin, por ello, enfocar el colonialismo como tal, es decir como proyecto político, religioso y económico. Se entiende que esta perspectiva –sin hablar de los poderes de la censura– no es tan compatible con los géneros dirigidos al mundo inmediato y cotidiano en el que viven los espectadores como, por ejemplo, la comedia heroica o la tragedia neoclásica. Pero eso no significa que el tema no se abordara del todo.

De esta forma, una apología incondicional del colonialismo se manifiesta en la loa de Ramón de la Cruz destinada a preceder la comedia *Los menestrales* (1784) de Cándido María Trigüeros, redactada para la conmemoración festiva del tratado de paz firmado con Inglaterra en 1783 y el nacimiento de infantes gemelos en el mismo año. En su loa, de la Cruz dirige elogios a Carlos III como “aquel rey que dos Mundos obedecen” (Trigüeros 1997: 74) y, aludiendo a la vuelta de Florida a la Corona de España, celebra a los “leales/españoles, indianos y mahoneses” (Trigüeros 1997: 82).

Como ejemplo de una crítica acerba del colonialismo se ofrece el “drama trágico” *Zinda* (1801) de María Rosa Gálvez. Según Fernando Doménech, que, por cierto, pasa por alto la actitud igualmente crítica que muestra Luciano Francisco Comella en su comedia *El ayo de su hijo* (1798) y el melólogo *El negro sensible* (1798), *Zinda* “es una de las primeras (si no la primera) manifestaciones de antiesclavismo en el teatro español” y “un violento alegato contra el colonialismo rapaz que sólo busca esquilmar las tierras y hacer esclavos de sus habitantes”

(Doménech 1995: 29). Si bien es verdad que la pieza no hace ninguna mención del colonialismo español, dado que la acción se ubica en el Congo del siglo XVII, que fue colonia portuguesa, ésta nunca se estrenó. Y aunque Gálvez quien, además, está emparentada, como hija adoptiva, con algunos de los representantes más altos de la administración colonial, comparte la convicción de una misión civilizadora y evangelizadora de los europeos, les niega rotundamente el derecho a la esclavitud, a la conquista y a la explotación de las riquezas mineras de tierras ajenas admitiendo solamente relaciones comerciales pacíficas. En este sentido, al final la reina indígena Zinda despide al colonizador Pereyra: "El antiguo/tratado de alianza y de comercio/en nombre de mis pueblos ratifico/con Portugal, Pereyra; y si renuncias/al tráfico de esclavos, te permito/que de ese Dios que adoras, los preceptos/enseñen en mi imperio sus ministros." (Gálvez 1995: 138) Es evidente que, con todo esto, Gálvez sigue estrechamente las ideas correspondientes de Montesquieu y Rousseau y la discusión europea a finales del siglo XVIII.

4. Resumen: la mirada específica del teatro

Las repercusiones del discurso colonial en el teatro del siglo XVIII español muestran una clara bipartición según si se relacionan con la presencia de España en América o, al revés, la presencia de América en España. Ambas perspectivas implican distintas opciones temporales, geográficas, temáticas, genéricas y funcionales. La representación del pasado colonial, situada en el terreno mismo y centrada en unas figuras líderes, refleja el interés del Gobierno en una política de la memoria nacional que "enlace el pasado con el presente como experiencia colectiva" (Llanos M. 1994: 177). La evocación del presente colonial en la sociedad española contemporánea de aquella época se articula, al contrario, desde la confrontación material y concreta con lo ajeno y los anhelos y temores que suscita.

Si bien en ambos tipos de teatro se expresa el mismo sistema de valores ilustrados, no obstante sería demasiado fácil reducir sus diferencias –así lo sugiere Llanos (1992: 578; 1994: 2-3)– a la oposición entre la glorificación de héroes como Cortés y la condenación de ciertos tipos sociales como el indiano. Como se ha podido destacar, incluso en el sainete, el espectro de las referencias a la América colonial y de sus funciones respectivas va mucho más allá de esta visión un poco

simplista. Hay más: mientras que el tema del Descubrimiento, de la Conquista y de la colonización de América se retoma también a menudo en otros géneros literarios tradicionales como la poesía o el poema épico (Tudisco 1965; Clément 1982; Witthaus 2005), la representación detallada de la infiltración del hecho colonial en la realidad cotidiana de la metrópoli parece una verdadera prerrogativa del género dramático.

Bibliografía

Arellano, I. (Ed.) (1992). *Las Indias (América) en la literatura del Siglo de Oro. Homenaje a Jesús Cañedo*. Kassel: Reichenberger.

Clément, J.-P. (1982). La place de l'Amérique hispanique dans les écrits espagnols du XVIII[e] siècle. En M.-C. Bénassy-Berling et al. (Eds.), *Études sur l'impact culturel du nouveau monde*. T. II. París: L'Harmattan (pp. 59-96).

Cotarelo y Mori, E. (1897). *Iriarte y su época*. Madrid: Sucesores de Rivadeneyra.

Cruz, R. de la (1786). *Teatro, o coleccion de los sainetes, y demas obras dramaticas*. T. II. Madrid: Imprenta Real.

Cruz, R. de la (1788). *Teatro, o coleccion de los sainetes, y demas obras dramaticas*. T. V. Madrid: Imprenta Real.

Cruz, R. de la (1915). *Sainetes*. T. I. Ed. E. Cotarelo y Mori. Madrid: Bailly-Bailliere.

Dille, G. F. (1988). El descubrimiento y la conquista de América en la comedia del Siglo de Oro. *Hispania* 71, pp. 492-502.

Doménech, F. (1995). Estudio preliminar. En M. R. Gálvez, *Safo, Zinda, La familia a la moda*. Ed. F. Doménech. Madrid: Asociación de directores de escena de España (pp. 9-47).

Fernández de Moratín, N. y L. (2008). *Obras completas*. T. II. Ed. J. Pérez-Magallón. Madrid: Cátedra.

Floeck, W./S. Fritz (Eds.) (2009). *La representación de la Conquista en el teatro español desde la Ilustración hasta finales del franquismo*. Hildesheim: Olms.

Gálvez, M. R. (1995). *Safo, Zinda, La familia a la moda*. Ed. F. Doménech. Madrid: Asociación de directores de escena de España.

Llanos, B. (1992). Images of America in Eighteenth-Century Spanish Comedy. En R. Jara/N. Spadaccini (Eds.), *Amerindian Images and the Legacy of Columbus*. Minneapolis/Londres: Minneapolis Press (pp. 565-583).

Llanos M., B. (1994). *(Re)descubrimiento y (re)conquista de América en la ilustración española*. Nueva York: Lang.

Ripodas Ardanaz, D. (Ed.) (1986). *El indiano en el teatro menor español del setecientos*. Madrid: Atlas.

Sala Valldaura, J. M. (1994). La conquista de América en la tragedia neoclásica española. En J. Marco (Ed.), *Actas del XXIX Congreso del Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana*. T. I. Barcelona: Promociones y Publicaciones Universitarias (pp. 85-103).

Tietz, M. (2009). La justificación de la Conquista en España en el Siglo de la Luces. Del cristo al logocentrismo. En W. Floeck/S. Fritz (Eds.), *La representación de la Conquista en el teatro español desde la Ilustración hasta finales del franquismo*. Hildesheim: Olms (pp. 39-65).

Trigüeros, C. M. (1997). *Los menestrales*. Ed. F. A. Aguilar. Sevilla: Universidad de Sevilla.

Tudisco, A. (1965). América en la poesía española del siglo XVIII. *Revista Hispánica Moderna* 31 (1:4), pp. 431-438.

Witthaus, J.-H. (2005). Hernán Cortés en la memoria cultural del siglo XVIII. En C. v. Tschilschke/A. Gelz (Eds.), *Literatura – Cultura – Media – Lengua. Nuevos planteamientos de la investigación del siglo XVIII en España e Hispanoamérica*. Fráncfort del Meno: Lang (pp. 293-254).

La presencia de América como espacio epistémico en la prensa española del siglo XVIII

Jan-Henrik Witthaus (Universidad de Kassel)

1. La polémica sobre las ciencias españolas

La 'polémica sobre las ciencias españolas' ocupó durante mucho tiempo los debates en la Península Ibérica y sus colonias (véase García Camarero 1970). Esta polémica se insertaba en el debate sobre el mérito de España y su contribución al progreso y a la modernización de Europa. Si bien antes se encuentran ataques al retraso social, técnico y epistémico de España –reproches que después de todo forman parte de lo que se ha denominado 'leyenda negra'–, el artículo sobre España de Masson de Morvillers (1782) en la *Enciclopedia metódica* resume y agudiza esos ataques y los condensa en una pregunta retórica, bien conocida desde entonces: el '¿qué se debe a España?' Esa pregunta deviene un acontecimiento histórico y medial, que actualiza y focaliza la crítica extranjera dirigida a España durante todo el XVIII y que a continuación fundamenta y genera discursos tanto apologéticos como críticos.

En este breve artículo nos gustaría proponer la hipótesis de que a finales del XVIII y a principios del XIX aparece sobre todo en los papeles periódicos un espacio epistémico en la América colonial que se hace visible en los sectores científicos del dispositivo del reformismo, es decir, dentro del conjunto de textos científicos e instituciones. Se ha llegado a postular, que durante el XVIII no hubo una política científica que mereciera el atributo de 'sistemática' (véase Montesinos Oltra 2011: 96s.); no obstante, pensamos que es aconsejable separarnos de una historia científica teleológica. Es cierto que lo que es el campo de la Historia Natural no es nada uniforme y se inserta en un contexto heterogéneo de reforma que durante todo el siglo acoge rasgos, intensidades y preferencias muy distintos y condicionados por momentos históricos muy diferentes. La historia de la botánica española después de la Revolución Francesa –"la ilusión quebrada" (véase Puerto Sarmiento 1988) – sería un buen ejemplo de ello.

Da la sensación, sin embargo, de que en aquellos debates a menudo se olvidan las publicaciones periódicas de la época que, sin embargo, forman parte central del movimiento de la Ilustración (véase Aguilar Piñal 1990, Urzainqui 1995). A continuación, pues, nos concentraremos en el espacio científico tal y como se concibe en la prensa española del último cuarto del siglo ilustrado. Bien es verdad que América está presente en los textos de los ilustrados peninsulares ya durante todo el Siglo de las Luces. Sin embargo, Jean Pierre Clément ha puesto de manifiesto en numerosos estudios (véase, por ejemplo, Clément 1982) que el carácter principal de este interés por el Nuevo Mundo es meramente de explotación. No se podrá negar que dicho enfoque económico se prolonga hasta finales del siglo (en cuanto al rasgo tecnocrático de las ciencias españolas, véase Lafuente/Peset 1988). Mas da la sensación de que se añade otro elemento que completa lo que denominamos espacio epistémico, a saber, el interés científico. Creemos que el indicador más llamativo de la especificación de la prensa científica es el proyecto de una revista dedicada exclusivamente a la historia natural: los *Anales de Ciencias Naturales*, editadas por José de Cavanilles. La índole tecnocrática de las ciencias naturales del reformismo borbónico no deja mucho lugar a dudas y esta observación resulta bien aplicable a dicho proyecto periodístico. Sin embargo, a medida que esta tecnocracia se vuelve un lugar común, cabe diferenciar lo que creemos saber de antemano. En el caso de la prensa hay que destacar su organización medial, que permite un dinamismo particular.

Así, partimos de la hipótesis de que esta coyuntura científica acoge los impulsos decisivos del discurso apologético de la nación, dado que las posesiones en ultramar se perciben como diferencia específica de España dentro del panorama competitivo de las naciones europeas. No obstante, en vez de quedarse en el marco argumentativo trazado antes, el discurso científico en la prensa cobra una dinámica que transciende las estructuras argumentativas apologéticas y económicas. El resultado puede observarse a través de aportaciones geográficas, botánicas y etnográficas que se publican en los papeles periódicos y que definen el espacio epistémico de las colonias.

2. La defensa de América como espacio epistémico en el *Espíritu de los mejores diarios literarios que se publican en Europa*

Empecemos con una reseña sobre *Los discursos filosóficos* de Juan Pablo Forner que se publica en el *Espíritu de los mejores diarios literarios* (1787-91) de Cristóbal Cladera. Este periódico se ocupaba de transmitir noticias, artículos y críticas literarias que se publicaban en las revistas más importantes de Europa. El panorama temático es muy amplio y abarca historiografía, ciencias, literatura, etc.

La reseña sobre Forner, que primeramente se había publicado en el *Journal encyclopédique*, contiene una mordiente sátira dirigida a los críticos franceses de literatura extranjera; en ella se encuentra asimismo un elogio del Conde de Floridablanca, a quien se califica como gran protector y fomentador de las ciencias españolas. Puede uno llegar a pensar que quizás se trate también de un gran protector y fomentador del *Espíritu* mismo (véase Rodríguez Otero/Velasco 2001, que citan el mismo artículo). El telón de fondo es lo que antes hemos denominado la 'polémica de las ciencias españolas', polémica que ya se ve puesta en tela de jucio por los redactores del *Espíritu*. Así, los redactores se burlan de los críticos franceses: hay unos "que han leido algunas de" las obras extranjeras y que sin conocimientos profundos sobre las naciones respectivas "juzgan magistralmente de su poco, ó mucho merito". A los otros les califican como enteramente ignorantes, que repiten "lo que dixeron sus mayores hace siglos sobre la literatura extranjera [...]" (Cladera 1787-91/N° 137: 154). No queda del todo claro cuál de las dos categorías hay que atribuir a Masson de Morvillers, mas queda clarísimo que con estos párrafos se alude a su persona, dado que se hallan en el contexto de un artículo sobre Forner, su antagonista acérrimo en territorios españoles. Contrariamente, los periodistas hablan de una auténtica "revolución" científica en España, debida a la comprometida intervención política de Floridablanca, "á la proteccion que dispensa á sus autores, y á la confianza que les inspiran sus luces y su patriotismo" (Ibid.: 155).

El *Espíritu de los mejores diarios literarios* funciona como breviario de la prensa europea de su época, pero desde luego no se trata de una representación neutral, sino de una puesta de escena de la propia nación vista desde los otros países europeos, y, claro está, vista con buenos ojos. De este modo, Cladera, la mayoría de las veces sin siquiera tomar la palabra, procura alentar los impulsos

científicos y reformadores de su propio país, demostrando que la fama nacional no se percibe únicamente en términos desastrosos (véase Jüttner 2006).

En el *Espíritu de los mejores diarios literarios*, América como espacio científico es defendida más de una vez. Así, por ejemplo, a propósito de la tesis de Cornelius de Pauw, en su obra *Investigaciones filosóficas acerca de los Americanos* (1768), tesis según la cual los habitantes del Nuevo Mundo por razones ambientales y climáticas no eran capaces de grandes rendimientos filosóficos ni científicos (véase Gerbi [[1]1955] 1973: 52-79), es decir,

> "que la naturaleza de las tierras, y las qualidades de la atmosfera de América son muy poco favorables á sus habitantes, que los naturales son de muy inferior constitucion, débiles de cuerpo y espíritu, y que los descendientes de Europeos de tal suerte experimentan la influencia del clima que no se puede esperar de ellos cosas alguna en punto de cientas, artes, milicia y literatura" (Cladera 1787-91/N° 61: 580).

Esta tesis fue anticipada e impugnada ya por Feijoo en "Mapa intelectual, y cotejo de naciones" (1728), que se declara "tan distante de la común opinión, que por lo que mira a lo substancial tengo por casi imperceptible la desigualdad que hay de unas naciones a otras en orden al uso del discurso" (Feijoo 1986: 176s.).

De Pauw aparece en varios artículos. Así, en una reseña de la *Historia antigua de México* de Francisco Javier Clavijero (véase Gerbi [[1]1955] 1973: 195-211), publicada en el *British Register*:

> "M. Pavv, y M. Buffon [véase Gerbi ([1]1955)1973: 3-34] quisieron probar que la America es un pais en el que los animales degeneraron bastante, cuya admosphera contribuye á aumentar el volumen y la virulencia de los insectos venenosos, y cuyo suelo por fertil que sea solo alimenta los mas dañosos reptiles. [¶] En la disertacion siguiente [el Abate Clavijero] exâmina el talento del entendimiento y de la destreza natural de los Americanos, impugna con bastante razon la opinion de sus contrarios [...]." (Cladera 1787-91/N° 150: 460).

Hay que advertir que en la reseña citada los autores ingleses intentan destacar su imparcialidad e interceder entre los adversarios, ya que se encuentra en medio de dichas animadversiones el historiador escocés William Robertson y su *Historia*

de América (1777), cuyas aserciones los críticos británicos procuran sostener en parte (véase Gerbi [[1]1955] 1973: 158-160). Sin embargo, en el fondo el lector del *Espíritu* recibe como mensaje que no se puede negar la perfectibilidad de los pueblos indígenas del continente americano.

En esta revista se hace patente el intento de refutar plenamente las citadas opiniones para legitimar América como espacio científico, tanto en cuanto a los reinos naturales que se encuentran en ella como respecto a sus habitantes y sus capacidades intelectuales. Al parecer, a lo largo de las páginas de la revista, Cornelius de Pauw se convierte en una auténtica *persona non grata*. Así, por ejemplo, Cladera cita una reseña del *Journal de Bouillon* sobre un "Ensayo Académico sobre algunas enfermedades que reynan en Lima" (Cladera 1787-91/ Nº 63: 597) de José Manuel de Dávalos (véase Gerbi [[1]1955] 1973: 291s.), que procura llevarle la contraria al erudito flamenco, quien en su obra escandalosa había afirmado que "*no ha salido de la Academia de S. Marcos de Lima sugeto alguno que haya sido capáz de componer un mal libro, sin embargo de ser la mas celebre de todas las Universidades de América*" (Cladera 1787-91/Nº 63: 598).

Para señalar otro ejemplo de tantos y para terminar este breve recorrido a través de los artículos del *Espíritu* de Cladera, nos gustaría llamar la atención sobre el "Elogio de Americo Vespuci [sic!] por Marcos Lastri" que al final de su intervención pone de manifiesto –según la paráfrasis de Cladera– "que atendidos los progresos que se han hecho en las ciencias en aquella parte del mundo, no pueden menos de causar las letras alguna feliz revolución", frase que puede entenderse como un contraataque dirigido hacia de Pauw.

La revista de Cladera representa un ejemplo muy apropiado para marcar el punto de partida, a saber, la hipótesis de que la constitución del espacio epistémico americano arranca desde un discurso apologético que toma sus impulsos decisivos de las publicaciones mencionadas de Masson de Morvillers y de Cornelius de Pauw. La alta recurrencia del Nuevo Mundo en el corpus de los textos pone en duda lo que sugiere el título del proyecto, a saber, que el tema principal sea exclusivamente Europa, tesis que habría que confirmar en estudios adicionales.

3. La escenificación de un nuevo habitus: el botánico como científico viajero

En nuestro breve artículo habría que incluir el *Memorial literario de la Corte de Madrid*, único superviviente después de la prohibición de los papeles periódicos en 1791, cuyo perfil enciclopédico sería apropiado para estudiar el tema de América durante la transición hasta la aparición de la primera revista científica: los *Anales de Historia Natural* de José de Cavanilles. En esta ocasión, no obstante, cabe pasar directamente al segundo proyecto periodístico mencionado, cuya publicación arranca en 1799 y termina en 1804.

Dentro del contexto de lo que Wolf Lepenies denomina 'El final de la Historia Natural', tanto la prensa científica en general como los *Anales* en particular pueden calificarse como instrumentos culturales que introducen elementos temporales en la Historia Natural, para acoger la cantidad de datos y experiencias que ponen en peligro los modelos estáticos de la botánica y de la zoología que dominaban en el siglo XVIII. El mero modo de la publicación periódica puede describirse como un elemento dinámico que abre las ciencias sobre los reinos vegetales y animales hacia paradigmas históricos (véase Lepenies 1976: 104s.).

No se puede negar que los aspectos económicos y políticos forman parte de las intenciones científicas que quedan patentes en los artículos de los *Anales*. Así, la botánica, y más generalmente la Historia Natural, las dos consideradas como ciencias utilísimas, representan las disciplinas preponderantes en los primeros dos años, antes de que los redactores cambien el título de la revista, denominándola en adelante *Anales de Ciencias Naturales*. Del mismo modo, se hace visible que en los textos reunidos en este proyecto se despliega un espíritu investigador que no se puede reducir a meras actitudes explotadoras. Este interés científico se hace palpable especialmente en los textos relacionados con las colonias. Y en este contexto llama la atención que a los adversarios de antaño se les trate incluso con cariño, así cuando afirma Cavanilles, utilizando un lugar común de su época, que "la Zoología bosquejada en las obras de Aristóteles y Plinio halló un digno pintor en Buffon, quien supo darle aquella gracia y atractivo con que inflamó á sus coetáneos." (Cavanilles 1799-1804/Nº 20: 100).

Los *Anales*, pues, en los que van incluidas además unas cartas americanas importantes de Alexander von Humboldt (véase Fernández Pérez 2005: t. 1, 115-

126; Rebok 2006: 102ss.), representan un corpus de textos central para confirmar la hipótesis de un espacio epistémico en el Nuevo Mundo, espacio al menos proyectado y fomentado por la prensa de aquella época. Especialmente desde la perspectiva de los botánicos implicados en este proyecto, el descubrimiento de América debe parecerles como un cambio paradigmático total, por la posibilidad repentina de poder "observar las producciones de aquel suelo feraz y vírgen, cuyas formas y variedad sin limites debian estimular sus deseos, avivar el ingenio [...]" (Cavanilles 1799-1804/ Nº 20: 124).

Cabe preguntar, ¿cuáles son las estrategias textuales con que se traza un espacio científico en esta revista? En esta ocasión nos limitamos a mencionar como estrategia fundamental la integración de descripciones de viajeros, de cartas, de diarios para marcar dimensiones espaciales por el itinerario que se indica en las narraciones de expediciones. En este sentido, son interesantes los párrafos como el que tomamos de una carta de Pehr Löfling, discípulo de Linneo, que viaja prácticamente por todo el continente sudamericano:

> "Vamos á decir algo del viage. Segun las noticias mas ciertas vamos á Cumaná, situada en la parte oriental de Tierrafirme, al levante de Caracas, quasi al sud de la isla Margarita; desde allí pasarémos por tierra al Orinoco, donde habrémos nuestro principal campamento para descubrir mejor este rio, sobre el qual varian tanto las relaciones. [¶] Después subirémos rio arriba hasta un ramo de él, que se llama el rio Mete, continuando hasta Santa Fe de Bogotá: todo lo qual hace un viage de 500 leguas. Esta última ciudad es la capital y residencia del Virey en el nuevo Reyno de Granada. Desde aquí seguirémos por tierra hasta Quito, después á Lima y de allí á Buenos Aires" (Cavanilles 1799-1804/No. 15: 316s.).

Son importantísimas estas descripciones de rutas, y hay que enfatizar que las cartas de Humboldt, a través de las cuales el lector puede seguir su viaje por el Nuevo Mundo, como de tantos otros (en este caso, Löfling) resultan fundamentales para constituir este espacio científico por itinerarios.

Para finalizar y para apoyar este último aspecto ofrecemos una serie de citas tomadas de artículos acerca de exploraciones botánicas realizadas en el Cono Sur por Louis Née, personaje de origen francés que pasó prácticamente toda su vida en España y participó en la expedición de Alessandro Malaspina. En el cuarto número

de la revista, José de Cavanilles ofrece una reconstrucción histórica de la botánica desde la antigüedad hasta finales del siglo XVIII. Allí resume el viaje del botánico francés-español, después de su separación de Tadeus Haenke, itinerario que llevó a Née de "Talcahuano y á la Concepción de Chile para emprender por tierra el largo y penoso viage hasta Buenos-Ayres, donde debia incorporarse á las corbetas. [...] colectó en fin mas preciosas plantas, casi todas nuevas, porque ningun Botánico habia aun pisado aquel suelo [...]." (Cavanilles 1799-1804/N° 4: 53s.).

Observamos que las exploraciones botánicas en el Nuevo Mundo se describen como hazañas de pioneros que pisan tierras incógnitas. Es cierto que en esta retórica no simplemente se intenta glorificar el territorio colonial español como contribución a la botánica internacional, sino que además se hace visible un fuerte eurocentrismo. Antes de la llegada de los científicos del Viejo Mundo, los territorios coloniales eran "suelo feraz y virgen" en palabras de Cavanilles (1799-1804/ N° 20: 124), que esperaban la llegada del logos europeo. Desde el enfoque temático que proponemos aquí, sin embargo, nos parece más relevante que en los artículos citados se esbocen viajes heroicos de científicos que deben servir de modelo de comportamiento y que a fin de cuentas representan un habitus de investigador ilustrado. En este sentido, es muy ilustrativo el siguiente párrafo sobre Louis Née:

> "Se acercaba ya hácia el término de sus fatigas, y antes atravesó las Pampas de Buenos-Ayres; aquellas dilatadas llanuras, que si amenazan con riesgos á los viageros, ofrecen al Botánico abundante cosecha, y un campo inagotable. Alli satisfizo sus deseos, si es que pueden saciarse los de un hombre activo, cuya pasion dominante fue siempre la Botánica: porque allí encontró preciosos géneros antes desconocidos, y multitud de especies nuevas [...]." (Cavanilles [1799-1804]/ N° 4: 54).

4. Conclusión

Para concluir hay que resaltar dos o tres puntos que en futuras investigaciones, ampliando el corpus de textos, habría que confirmar. El habitus de investigador ilustrado surge del discurso de la apología de la ciencia española. Dentro de este marco discursivo, tanto la disciplina de la botánica como el territorio americano

juegan un papel preponderante. Sin embargo, observamos que las ciencias descritas en los textos citados desarrollan una dinámica que trasciende dichas coordenadas.

Las posesiones coloniales se ven puestas en escena en la prensa española del periodo señalado como un espacio epistémico que debe alentar la investigación científica, que no se queda dentro del margen de lo que José Antonio Maravall (1992) –en un estudio clásico ya– denominó el principio de la utilidad como límite de la investigación científica. En este contexto, como hemos visto, las narraciones y descripciones de itinerarios son fundamentales. Así, dentro del panorama del movimiento ilustrado América se describe como región en donde se dinamizan las ciencias, sin desprenderse –claro está– de las exigencias sociales con que están relacionadas.

Bibliografía

Aguilar Piñal, F. (1990). Ilustración y periodismo. *Estudios de historia social* 52/53, pp. 29-39.

Cladera, C. (1787-91). *Espíritu de los mejores diarios literarios que se publican en Europa*. Madrid.

Clément, J.-P. (1982). La place de l'Amérique hispanique dans les écrits espagnols du XVIIIe siècle. En: Centre de recherche interuniversitaire sur l'Amérique espagnole coloniale (Ed.), *Études sur l'impact culturel du nouveau monde*. Paris: L'Harmattan, t. 2 (pp. 59-96).

García Camarero, E. et al. (1970). *La polémica de la Ciencia Española*. Madrid: Alianza.

Gerbi, A. (1973 [1955]). *The dispute of the New World. The History of a Polemic, 1750-1900. Translated by Jeremy Moyle*. Pittsburgh: University Press.

Estrella, E. (1988). Expediciones botánicas. En: M. Sellés/A. Lafuente (Ed.), *Carlos III y la ciencia de la Ilustración*. Madrid: Alianza (pp. 331-351).

Fernández Pérez, J. (1993): *Anales de Historia Natural, Estudio preliminar y edición, Vol I-III Índices*, Aranjuez: Ediciones Doce Calles.

Jüttner, S. (2006). La escenificación de Europa como espacio de opinión pública. Estrategias mediales de la proyección de España en el 'Espíritu de los mejores diarios literarios' (1787-1791). En: M. Cantos Casenave (Ed.), *Redes y espacios de opinión pública. XII Encuentros de la Ilustración al Romanticismo 1750-1850*. Cádiz: Universidad de Cádiz (pp. 31-50).

Lafuente, A. y Peset, J. Luis (1988): Las actividades e instituciones científicas en la España ilustrada. En: M. Sellés/A. Lafuente (Ed.), *Carlos III y la ciencia de la Ilustración*. Madrid: Alianza (pp. 29-79).

Lepenies, W. (1976): *Das Ende der Naturgeschichte. Wandel kultureller Selbstverständlichkeiten in den Wissenschaften des 18. und 19. Jahrhunderts*. München: Hanser.

Maravall, J. A. (1992): El principio de la utilidad como límite de la investigación científica en el pensamiento ilustrado. En: Mª Carmen Iglesias (Ed.), J. A. Maravall, *Estudios de la historia del pensamiento español (siglo XVIII)*. Madrid: Mondadori (pp. 476-488).

Montesinos Oltra, A. (2011). *La traducción científica en España en el siglo XVIII. Estudio de la versión española (1785-1805) de la Histoire Naturelle de Buffon por J. Clavijo y Fajardo*. Valencia: Universidad de Valencia.

Puerto Sarmiento, F. J. (1988). *La ilusión quebrada: botánica, sanidad y política científica en la España ilustrada*. Barcelona: Serval.

Rebok, S. (2006). *Alexander von Humboldt und Spanien im 19. Jahrhundert. Analyse eines wechselseitigen Wahrnehmungsprozesses*. Frankfurt a.Main/Madrid: Vervuert.

Rodríguez Otero, Mariano Eloy y Velasco, Cristian (2001). Los caminos del Señor son senderos de misterio (o cómo y por qué alguna prensa ilustrada recuperó a los jesuitas en la polémica europea del aporte cultural español). En Manfred Tietz et al. (Ed.), *Los Jesuitas españoles expulsos: su contribución al saber sobre el mundo hispánico en la Europa del siglo XVIII*. Berlín: Vervuert (pp.527- 556).

Urzainqui, I. (1995): Un nuevo instrumento cultural: la prensa periódica. En: Joaquín Álvarez Barrientos/Inmaculada Urzainqui/ François Lopez (Ed.), *La república de las letras en la España del siglo XVIII*. Madrid: CSIC (pp. 125-216).

Los tupinambá y las colonias sacrificiales libertinas en *Historie de Juliette ou les prospérités du vice*

Natalia L. Zorrilla (UBA-CONICET)

1. Introducción

Sería cuando menos sensato pensar que la visión sadiana de América como un espacio en donde la perversión y la socialización se entrelazan de manera singular no es extrínseca a la manera en la que el Marqués piensa las relaciones políticas. Una de las expresiones posibles que ha surgido de dicho ejercicio de pensamiento y escritura es el concepto de "libertinaje" en su especificidad sadiana, *i.e.*, un constructo literario y filosófico que complicaría en sí tanto al fenómeno del sadismo como a la teorización atea, nihilista y radical que encontramos en las disertaciones de los personajes libertinos, quienes se distinguen por su inclinación y actividad mortífera y sacrificial.

A fin de elucidar cómo esta práctica a primera vista tribal (*i.e.*, el rito sacrificial) resulta un rasgo determinante de un grupo de personajes que se suponen en el seno de la sociedad ilustrada y "civilizada", nos proponemos comenzar por examinar las referencias etnológicas que forman parte de la obra de Sade, concentrándonos en *Histoire de Juliette ou les prospérités du vice*.

Nos hemos servido, en este sentido, de la aproximación teórica de René Girard (1972) al sacrificio y al mecanismo del chivo expiatorio, ya que este pensador pone su foco en las relaciones de poder implicadas en dichos fenómenos. Por esta razón, la mirada girardiana nos permite explorar la práctica religiosa desde una óptica compatible con el ateísmo sadiano. Así, podemos entender a éste como una matriz filosófica autónoma, en donde prima el punto de vista secular sobre las relaciones socio-políticas (evitando verlo como una reacción o transgresión en todo deudora del cristianismo sin más).

Particularmente, nos interesa centrarnos en una peculiar coincidencia entre Sade y Girard, la cual se manifiesta en lo concerniente a sus referencias etnológicas:

ambos conocen y aluden a los *tupinambá,* un complejo de comunidades y/o tribus oriundas del noroeste de Brasil.

Las tribus *tupinambá* no eran desconocidas para la sociedad francesa en el siglo XVIII ya que el mismo Montaigne (1999) había relatado un encuentro con algunos de sus miembros en sus *Ensayos,* particularmente en el capítulo XXX del libro I titulado "De los caníbales". La fuente de Sade, tal como argumenta M. Delon (1988), sería, entre otros, el libro de J.N. Démeunier (1780) titulado *L'esprit des usages et des coutumes des différents peuples, ou Observations tirées des voyageurs et des historiens* sobre el cual, según Delon, el Marqués efectuaría un trabajo de reescritura[1]. En el caso de Girard (1972), encontramos que el tratamiento que él ofrece de los ritos sacrificiales de estas tribus se da en el onceavo (y último) capítulo de *La violence et le sacré* titulado « L'unité de tous les rites ».

2. Prácticas sacrificiales en las tribus *tupinambá*

Algunas de las marcas características de los *tupinambá* habrían sido sus constantes enfrentamientos intestinos y sus rituales caníbales, destinados a aquellos prisioneros de guerra que capturaban y que obligaban a vivir por un plazo determinado de tiempo dentro de la comunidad captora. Tal como lo describe Démeunier, los festivales sacrificiales se realizaban sólo en el contexto de alguna guerra entre tribus; en otras circunstancias, *e.g.*, al recibir (dar la bienvenida a) extranjeros visitantes, *les Brésiliens* mostraban un carácter humanitario[2].

Toda la comunidad participaba en este ritual ya que se trataba de una comida pública. Las mujeres se encargaban de prepararla y frotaban a sus hijos con la sangre de las víctimas sacrificiales, según Démeunier, para "acostumbrarlos a la crueldad" (1780: 20). Todo giraba en torno a la transmisión de esta cultura de la guerra, manifiesta en la exhortación que los más viejos hacían a los jóvenes: que sean buenos guerreros y que se procuren seguido el mismo festín (*Ídem*).

[1] En su artículo "La copie sadienne", M. Delon (1988) explora los procedimientos a partir de los cuales se realiza dicho trabajo de reescritura sadiano. Este célebre intérprete sostiene que la regla que prima en la reescritura de Sade consiste en el imperativo de "aumentar la energía del primer texto" (1988: 90).
[2] La distinción resulta central para Démeunier quien buscaría desacreditar la idea de que estos pueblos son antropófagos por instinto, *i.e.,* que están determinados o constreñidos a la práctica del canibalismo exclusivamente por algún rasgo psico-físico (por una animalidad reminiscente que los constituye).

Según relatan Démeunier y Montaigne, estas guerras no estaban motivadas más que por un afán de someter y de quebrar la voluntad de los enemigos. Montaigne las concibe como guerras nobles y generosas dado que los guerreros no se proponían conquistar nuevos territorios ni obtener más bienes de los que ya poseían. La victoria sobre sus enemigos, según Montaigne, les aportaba en cambio "la gloria y superioridad de haberlos sobrepasado en valor y en virtud" (1999: 128).

Se trataba, entonces, para estos guerreros de mantener una energía incansablemente agónica a partir de la cual se establecería una constante actualización o un eterno retorno del choque de fuerzas entre unos y otros. A juzgar por las palabras de Noirceuil, uno de los personajes libertinos en *Juliette*, la prodigalidad bélica de estas tribus brasileñas resultaría más afín al libertinaje sadiano en comparación con la "execrable" debilidad cristiana: « Pardonner à ses ennemis est une vertu chez les imbéciles chrétiens; c'est une action superbe, au Brésil, que de les tuer et de les manger » (Sade & Lely 1966: v. VIII, 186)[3].

3. La perspectiva de R. Girard sobre el sacrificio

La atención que Girard pone ante los ritos de los *tupinambá* se debe a que en el vínculo que estos establecen con su víctima sacrificial se ilustra el doble cariz de la misma con respecto a su comunidad victimaria: por un lado, esta víctima es originariamente exterior pues habría pertenecido a otra tribu pero, por otro, exhibe rasgos comunes con sus perseguidores una vez que ha sido integrada a dicha comunidad, *e.g.*, a través del matrimonio con una mujer[4]. Ambas condiciones se deben cumplir para que el sacrificio de esta víctima sea relevante para la comunidad involucrada en dicho rito dado que, según Girard, el rito sacrificial tiene, cuando menos en las comunidades primitivas, una función preventiva.

En efecto, Girard sostiene que existe un riesgo inmanente a toda sociedad que consiste en que sus miembros acaben enfrentados por un brote de "rivalidad mimética". En este sentido, Girard plantea una naturaleza triangular del deseo, a partir de la cual podemos identificar al menos tres elementos que intervienen: el

3 "Perdonar a sus enemigos es una virtud entre los imbéciles cristianos: en Brasil, es una acción soberbia matarlos y comérselos" (Sade 2009: 153).

4 El mismo Noirceuil reporta esta peculiar condición: « On donne une femme, au Brésil, à chaque prisonnier qui va être immolé; il en jouit; et la femme, souvent grosse de lui, aide à le déchiqueter et participe au repas que l'on fait de sa chair ». (Sade & Lely 1966: v. VIII, 184).

modelo, el discípulo y el objeto deseado. El modelo, que desea un objeto particular, es imitado por el discípulo (siendo ambos sujetos deseantes). La rivalidad ocurre cuando el modelo y el discípulo desean y por ende compiten por un mismo objeto.

Esto genera, según Girard, un aumento y un contagio de la violencia que debe contenerse de alguna manera pues de otro modo concluiría en una crisis a partir de la cual la escalada de violencia se tornaría imparable y la existencia misma de la sociedad estaría en peligro. Por lo tanto, el mecanismo del chivo expiatorio se activa ante la posibilidad de esta infinita cadena de venganza que podría acabar con la comunidad entera. Justamente, Girard sostiene en *La violence et le sacré* que la violencia que agobia al grupo social en cuestión se dirige hacia el chivo expiatorio, una víctima "sacrificable", concentrándose toda ella en él. Una víctima sacrificable es una víctima cuya muerte no será vengada, es decir, una víctima desprotegida, cuyo deceso no desatará esa cadena imparable de venganzas subsiguientes.

Así, desde la perspectiva de Girard, la institución sacrificial tiene la función de fortalecer la unidad de la comunidad implicada, neutralizando las disensiones internas. De hecho, desde el punto de vista de este pensador, el mecanismo del chivo expiatorio sólo es efectivo cuando hay unanimidad entre los sacrificadores, *i.e.*, sólo resulta un verdadero mecanismo de expiación cuando no hay consciencia sobre él. Por último, una vez sacrificada la víctima, también desaparece "el mal" que afectaba a la comunidad. Consecuentemente, el chivo expiatorio, al ser sacrificado, trae consigo paz y se convierte en objeto de veneración, *i.e.*, en sagrado.

4. Crisis sacrificial y sociabilidad en *Histoire de Juliette ou les prospérités du vice*

La crisis sacrificial en su punto más álgido es el escenario de la desintegración de las instituciones sociales y del colapso del orden cultural (Girard 1972: 181). Las distinciones (sociales, sexuales) se esfuman y se trastocan. Ahora bien, parecería que este preciso escenario es aquel que nos pinta Sade a lo largo de *Juliette*. *V.g.*, la primera instancia de ese nuevo mundo del libertinaje, al cual Juliette accede sin demasiadas complicaciones: un convento que está regido por una *me(r)veilleuse*[5],

5 Se trata de la primera instructora de Juliette, Mme. Delbène, quien según el narrador, viste ropas transparentes. La aclaración no parece superflua teniendo en cuenta que en las descripciones sadianas sólo se detalla aquello que porta carga erótica y que es funcional y necesario para el desarrollo de la

constructo *oximorónico* si los hay y, aun así, estrechamente vinculado a la circunstancia social y política de la época.

A través de una iniciación gradual, desde los placeres dulces a los placeres asesinos, Juliette aprende a perder todo límite moral y a reconocer en toda acción criminal un deleite. La "resexualización" de este tipo de actividades cobra sentido en el marco de una peculiar filosofía nihilista (Huxley 1941), de tipo ateo y materialista. A través de dicha filosofía, los personajes sadianos llegan a concluir que Bien y Mal, vicio y virtud, son equipolentes, lo que redunda en el valor ilusorio de la vida (con respecto a la muerte o la nada de vida). Sin embargo, sin dioses trascendentes, ellos encontrarán en la Idea de negación pura, tal como dirá G. Deleuze (1967), una forma de concebir lo Absoluto. Se trata de lo que tanto Deleuze como Klossowski (1967) denominarán "Naturaleza primera"[6], la naturaleza como exceso compositivo, como aquella potencia que dona la existencia a los seres. El ámbito de la individuación, en cambio, la obligatoriedad de las leyes de los reinos (o leyes de la población) corresponden a la "naturaleza segunda", el espacio en el cual se encuentran "atrapados" los mortales libertinos, esclavos de su limitación.

El universo, entonces, estaría regido por la oposición dinámica de dos fuerzas: una compositiva o unitiva y otra destructiva o disgregante. Los libertinos se reconocerán en esta última, *i.e.*, como agentes de la destrucción, a través de la cual pretenderían franquear todo límite y acceder a la Soberanía Absoluta. Así, imitarán en todo lo que puedan a esta Naturaleza caótica y autónoma, a pesar de que deberán conformarse con aquellas negaciones o destrucciones parciales que no son más que el reverso de las formaciones o composiciones. Sin embargo, al destruir, al matar, al disolver las uniones de partículas (*i.e.*, los individuos), devuelven a esta Naturaleza primera su potencia y ella puede nuevamente producir, esto es: recomponer, reorganizar la materia de una manera nueva. Los asesinatos de los libertinos pretenden intervenir la dinámica del universo, acelerándola y condensándola, aunque el resultado no pueda ser más que indiferente.

Ahora bien, para cumplir su propósito, los libertinos se alían, viven juntos, se protegen los unos a los otros. Y no obstante, también existen traiciones internas en cada una de estas "colonias" libertinas. Su lógica es la siguiente: se elimina a aquel

escena libertina. La cuasi-desnudez de Delbène sería no sólo una particularidad estética sino asimismo una marca política asociada a la extravagancia de las *me(r)veilleuses,* quienes, junto con los *inc(r)oyables,* se expresaban (y vestían) en oposición a la austeridad jacobina que había impuesto Robespierre.

[6] Ambos intérpretes trabajan sobre el discurso que pronuncia Braschi, el Papa libertino en la cuarta parte de *Juliette* (Sade & Lely 1966: v. IX, 170-205) sobre la naturaleza y el asesinato.

que alcanza un grado de impotencia tal que, de seguir vivo, se tornaría una debilidad, un peligro para sí y para el grupo. Curiosamente Braschi, el Papa, alude a una lógica similar cuando se refiere a una costumbre americana: « Presque tous les sauvages de l'Amérique tuent leurs vieillards, dès qu'ils les voient malades; c'est une œuvre de charité de la part du fils; le père le maudit, s'il ne le tue pas lorsqu'il est impotent » (Sade & Lely 1966: v. IX, 189)[7].

No obstante, la gran mayoría de víctimas sacrificadas por los libertinos son muchachos o muchachas, a veces niños y niñas, que poco o nada tienen que ver con el extravagante mundo de estos personajes pero que son secuestrados con el único propósito de ser torturados y asesinados por ellos. ¿Cuál es, entonces, la dimensión política del rito del sacrificio en estas colonias libertinas, cuya existencia misma depende de él? Se dirá: esas aglutinaciones monstruosas que hemos dado en llamar colonias libertinas no pueden sostenerse sino a través de la desviación de la violencia hacia un otro desprotegido (indefenso ante la impunidad de la cual gozan los libertinos). La competencia o rivalidad entre un individuo libertino y otro explica dicha necesidad en algún sentido. Sabemos a través del discurso del Papa que la *raison d'être* de cada uno de estos personajes desenfrenados es erigirse como el Único (Blanchot 1949). Por lo tanto, las alianzas endebles que forjen entre ellos requerirán una constante actualización. Así, podría pensarse que las colonias libertinas encarnan e hiperbolizan esta crisis socio-política sacrificial.

5. Víctimas y victimarios en el libertinaje sadiano: re-planteando la oposición endógeno-exógeno a través de la sexualidad

Tal como explicaba Girard en *La violence et le sacré* al examinar el caso de los *tupinambá*, las víctimas deben exhibir algún rasgo o característica que las haga significativas para sus perseguidores, *i.e.*, que las haga vicarias de ese mal que aqueja a la comunidad en peligro. Con el fin de hallar alguna clave que nos permita entender en qué sentido la inmolación de determinadas víctimas resultan deseables y relevantes para los libertinos sadianos, conviene examinar aquellas proclamas que son constitutivas de su estilo de vida y pedagogía.

[7] "Casi todos los salvajes de América matan a sus ancianos en cuanto los ven enfermos; es una obra de caridad por parte del hijo; el padre lo maldice si no lo mata cuando es impotente" (Sade 2009: 631).

Tenemos, por un lado, la búsqueda antes mencionada de la Soberanía Absoluta, que algunos[8] han interpretado como "imperio del deseo". Por otro, nos encontramos con hábitos sexuales e ideas sobre la moral que tienden a la aniquilación de una moral sexual hetero-normativa o bien a construir el reino de una sexualidad anti-reproductiva. La constante promulgación de prácticas como el incesto o la sodomía brega, en este sentido, no sólo por una sexualidad no orientada hacia la procreación sino también por una indiferenciación que redunda, como argumenta Lynn Hunt (1992), en la pérdida de la regla de la exogamia propuesta por Lévi-Strauss. Así, Sade haría visible la presumiblemente contradictoria relación que existiría entre el ideal de fraternidad llevado al extremo (a partir del cual debieran borrarse todas las distinciones) y la idea de sociedad.

En este sentido, el golpe más feroz que los libertinos sadianos asestarían a la cultura (occidental) sería justamente la desarticulación de la familia como aquella instancia límite que define lo que es endógeno y lo que es exógeno para el sujeto. La actitud sacrificial de los libertinos sadianos parece así inequívocamente orientarse hacia la eliminación de la fuente originaria de la familia y la disciplina hetero-normativa que la sostiene, *i.e.*, el eslabón que garantiza su continuidad: la descendencia, los hijos que serán responsables en su vida adulta de la reproducción de dicho modelo. Los libertinos realizan dicha erradicación a través de un doble gesto: por un lado, la destrucción física de los cuerpos de sus víctimas. Por otro, la corrupción moral de la hetero-normatividad a través de la imposición del libertinaje sexual. La reproducción, en el caso de los libertinos sadianos, no está pensada biológicamente sino políticamente, *i.e.*, a partir de la idea de que a través de ciertos dispositivos de poder se puede conformar (hacer nacer) un sujeto libertino (para lo cual la pedagogía libertina resulta esencial).

6. La práctica sacrificial y el punto de vista ilustrado (ateo) sobre la religión en el libertinaje sadiano

En el caso de los *tupinambá*, vemos que su rito sacrificial sirve para reunir a la comunidad y también para asentar la belicosidad en los futuros guerreros. Ahora bien, para los libertinos sadianos, la mera posibilidad de lo sagrado parecería estar

8 Lacan (1984); Roger (1976).

vedada. Como mencionamos previamente, para Girard no puede haber expiación si hay consciencia[9]. No hay, además, en los sacrificios libertinos, sacralización de la víctima, no hay un pasaje desde lo profano hacia lo sagrado sino que las víctimas sacrificiales son vicarios receptores de una violencia calculada según el principio de máxima utilidad.

¿Por qué no funciona el mecanismo del chivo expiatorio para los libertinos? En otras palabras: ¿Por qué se encuentran sumidos en esta instancia interminable de la crisis sacrificial?

Antes de aventurar nuestra respuesta, convendría aclarar que, para Girard, la posibilidad de unanimidad persecutoria en nuestra modernidad está quebrada a causa del cristianismo, el cual produce un relato que toma la voz, que toma el punto de vista de la víctima, *i.e.*, Cristo. Sin embargo, más allá de la evaluación que podría hacerse de la incidencia del cristianismo en el libertinaje sadiano en este sentido, encontramos asimismo en los personajes sadianos una postura intensamente desmitificadora de la religión.

Desde su punto de vista ateo, sensualista e ilustrado, a la manera de Meslier y d'Holbach, Dios sólo puede ser una quimera, utilizada para dominar a los creyentes. Los sentidos no pueden darnos ninguna evidencia de la existencia de un Dios trascendente, además de que, intelectualmente, los rasgos antropomórficos del Dios teísta sólo exhiben el trabajo de la imaginación humana y finita enfrentada a su mayor temor: lo desconocido. De esa manera, se concibe a la religión misma como una instancia más en donde se desata la lucha de poder de unos contra otros.

El pensamiento de los libertinos sadianos no puede ser de ninguna manera "religioso" en el sentido que Girard le atribuye ya que él entiende que este tipo de vivencia o visión toma a la sacralidad de la víctima sacrificial como algo que está fuera de las posibilidades humanas y que las ha trascendido vehementemente. Con todo, ambos enfocan su mirada en las relaciones de poder implicadas en el fenómeno de lo religioso. Sin embargo, para Girard, la religión libera a la humanidad de oscuras e insoportables crudezas respecto de sí misma. La ignorancia que se les impone a los hombres a través del mecanismo religioso del sacrificio es, en este sentido, una medida de protección que de no existir haría "saltar por los aires el único freno a la violencia humana" (Girard 1972: 192).

9 La interpretación de Georges Bataille (1957) sobre Sade parece apoyar a Girard en este sentido dado que, según Bataille, Sade elucidó la antinomia entre la violencia y la (auto) consciencia, *i.e.*, su filosóficamente superable inconmensurabilidad.

En cambio, el ateísmo ilustrado (donde podría inscribirse a Sade) busca combatir el engaño y traer a la consciencia el *factum* de la lucha de poder. Para cumplimentar dichos objetivos, Sade ofrecería algunas representaciones de esta idea que se regirían por la regla que oportunamente señalara Delon: la de aumentar la energía del original. Podría aducirse entonces que la exaltación de la belicosidad de los *tupinambá* que encontramos en *Juliette*, considerada como un aporte entre miles que ilustra esta concepción radical de la condición humana, podría coadyuvar a la comprensión de esta instancia de crisis sacrificial que parecen haber eternizado los libertinos sadianos.

Bibliografía

Bataille, G. (1957). *L'érotisme*. París: Éditions de Minuit.

Blanchot, M. (1949). *Lautréamont et Sade*. París: Éditions de Minuit.

Deleuze, G. (1967). *Présentation de Sacher-Masoch*. París: Éditions de Minuit.

Delon, M. (1988). La copie sadienne. *Littérature* 69, pp. 87-99.

Delon, M. (2006). Les références ethnologiques dans le libertinage sadien. *Études des lettres* 3, pp. 43-51.

Démeunier, J. N. (1780). *L'esprit des usages et des coutumes des différents peoples, ou Observations tirées des voyageurs et des historiens*. Londres-París: Pissot.

Girard, R. (1972). *La violence et le sacré*. París: Grasset.

Hunt, L. (1992). *The Family Romance of the French Revolution*. Berkeley & Los Angeles: University of California Press.

Huxley, A. (1941). *Ends and Means*. Londres: Chatto & Windus.

Klossowski, P. (1967). *Sade mon prochain*. París: Éditions du Seuil.

Lacan, J. (1984). Kant con Sade. En Lacan, J. *Escritos 2*. México: Siglo XXI.

Montaigne, M. de (1999). *Ensayos escogidos*. Madrid: EDAF.

Roger, P. (1976). *Sade. La philosophie dans le pressoir*. París: Grasset.

Sade, D. A. F. y Lely, G. (Ed.) (1966). *Œuvres complètes du Marquis de Sade*.Vols. I-XVI. París: Cercle du Livre Précieux.

Sade, D. A. F. (2009). *Juliette o las prosperidades del vicio*. Barcelona: Tusquets.

Acerca de los autores

Lisandro Aguirre es Doctor en Filosofía por la UNC y Abogado por la UNL. Actualmente alumno de la Maestría en de la FCJS de la UNL. Profesor Ayudante de Filosofía Moderna en la FCHUC de la UNL. Autor de varias publicaciones en revistas filosóficas nacionales, especialmente referidas a la afinidad entre el escepticismo moderno y antiguo. Ha participado en varios congresos y jornadas de filosofía. Asimismo se desempeña como investigador en el grupo CAI+D 2009. Título del proyecto: "Conocimiento y libertad. El ideal de la sabiduría clásica en la filosofía moderna." Departamento de Filosofía, UNL.
E-mail: lisandropedroaguirre@gmail.com

Eduardo Assalone es Licenciado en Filosofía por la Universidad Nacional de Mar del Plata y Doctorando en la Universidad Nacional de Lanús. Actualmente se desempeña como Becario de Posgrado Tipo II del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, con lugar de trabajo en la Asociación Argentina de Investigaciones Éticas.
E-mail: queridokant@yahoo.com.ar

Fernando Bahr es Profesor Titular Regular de Filosofía Moderna en la Universidad Nacional del Litoral e Investigador Adjunto de CONICET. Se ha dedicado a la historia del escepticismo moderno, prestando especial atención a Pierre Bayle. Ha traducido y editado, entre otros, a Bayle, La Mothe Le Vayer, Vanini y d'Holbach. Actualmente es director de *Tópicos. Revista de filosofía de Santa Fe*.
E-mail: fernandobahr@gmail.com

Rosalía Baltar es Doctora en Letras (Universidad Nacional de Mar del Plata). Profesora adjunta de Teoría y crítica literarias II, UNMdP. Es codirectora del grupo de investigación *Estudios de Teoría Literaria* y directora de la revista del mismo nombre, (https://fh.mdp.edu.ar/revistas/index.php/etl). Ha compilado con Carola Hermida y María Coira los volúmenes *Escenas Interrumpidas de la literatura argentina* (Ediciones Suárez, 2006) y *Escenas interrumpidas II. Imágenes del fracaso, utopías y mitos de origen en la literatura nacional* (Katatay, 2011); con

Carlos Hudson, *Figuraciones del siglo XIX: libros, escenarios y miradas* (Finisterre, 2007); con María Coira, *Autobiografía y teoría* (Universidad Nacional de Mar del Plata, 2012) y *Letrados en tiempos de Rosas* (Eudem, 2012).
E-mail: rosalia.baltar@gmail.com

María Cecilia Barelli es Doctora en Filosofía por la Universidad Nacional del Sur, Prof. Adjunta en la asignatura Historia de la Filosofía Contemporánea I (siglo XIX) y Metafísica, en la UNS, Becaria Posdoctoral de CONICET, bajo la dirección del Dr. Sergio Sánchez en el tema: "Alcance y sentido del concepto de 'lo dionisíaco' (des Dioniysichen) en la obra de Nietzsche a partir del giro de *Humano, demasiado humano* (1878) y el abandono de la 'metafísica de artista' " y miembro del Grupo de Investigación: "Fuentes modernas y decimonónicas de la filosofía de Nietzsche de los años ochenta". Director: Dr. Sergio Sánchez, Universidad Nacional de Córdoba.
E-mail: mcbarelli@hotmail.com

Teresa Barrionuevo es Profesora en Filosofía y Licenciada en Filosofía, egresada de la Universidad Nacional de Tucumán. Es Doctorando en Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNT y Profesora Adjunta a cargo de las Cátedras: Historia de la Filosofía Moderna, Lectura de Textos Filosóficos III y Seminario de Investigación III, de la Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino. Profesora titular de Introducción a la Filosofía, Lógica, Historia de la Filosofía Moderna e Historia de la Filosofía Contemporánea del Seminario Mayor Arquidiocesano Ntra. Sra. de la Merced y San José. Profesora titular de Problemática Filosófica del Instituto Dr. Carlos Pellegrini. Es miembro del Proyecto (CIUNT) "El sujeto en la modernidad: ciencia, política y cultura", dirigido por la Dra. Susana Maidana y codirigido por la Dra. María Mercedes Risco y miembro del "Centro de Estudios Modernos" dependiente del Departamento de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNT, dirigido por la Dra. Susana Maidana. Ha publicado en el marco del proyecto de investigación "El sujeto en la modernidad: ciencia, política y cultura" y compilaciones realizadas por el Círculo de Estudios Wittgeinsteinianos.
E-mail: tbarrionuevo23@hotmail.com

Ileana Beade es *Doctora en Filosofía* (UNR) y *Magíster en Ciencias Sociales con mención en Teoría Política* (FLACSO). Investigadora Asistente del *Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas* y Profesora de la Cátedra de *Historia de la Filosofía Moderna* (UNR). Ha realizado publicaciones sobre filosofía kantiana en revistas filosóficas especializadas (España, Chile, Colombia, México, Brasil).

E-mail: ileanabeade@yahoo.com.ar

Jorge Cáceres Riquelme es Profesor de Estado Castellano y Magíster en Literatura Latinoamericana y Chilena por la Universidad de Santiago de Chile (USACH), y candidato a Doctor en Literatura por la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso (PUCV). Su campo de investigación es la literatura colonial chilena, de la cual ha impartido cursos y publicado algunos artículos. Actualmente se desempeña como director de la carrera de Licenciatura en Letras de la Universidad Andrés Bello (sede Viña del Mar).

E-mail: jorgecaceresr@gmail.com

Silvana Carozzi, es Licenciada y Profesora de Filosofía por la Universidad Nacional de Rosario, Magíster en Ciencias Políticas y Sociología por FLACSO y Doctora en Filosofía por la Universidad Nacional de Rosario. Se desempeña como Profesora Titular de “Pensamiento Latinoamericano y Argentino" en la UNR y en la UNL. Es investigadora independiente del Consejo de Investigaciones de la Universidad Nacional de Rosario. Ha sido también titular de la cátedra de Filosofía Política y directora de la Escuela de Filosofía de la UNR. Desde el año 2004 es Directora de Comité editorial del anuario *Cuadernos Filosóficos* (Segunda Época) de la UNR. Es además Directora del *Programa Interinstitucional de Filosofía y Política*, autora de libros y numerosos artículos en publicaciones nacionales e internacionales.

E-mail: silvanacarozzi@fibertel.com.ar

Mathilde Chollet : Agrégée d'Histoire, doctorante en 4e année en histoire Moderne à l'Université du Maine (Le Mans, France) sous la direction de Frédérique Pitou et Sylvie Granger. Titre de la thèse : « Éducation et culture féminines au château au siècle des Lumières, d'après les journaux personnels de Mme de Marans ».

J'enseigne jusqu'à la fin de cette année universitaire à l'Université du Maine en tant qu'Attachée Temporaire d'Enseignement et de Recherche.
E-mail: mathilde.chollet@univ-lemans.fr

Viviana Civitillo es Profesora de Historia. Docente e Investigadora en las Universidades de Buenos Aires y de Morón (Prov.de Buenos Aires). Docente del ISP "Joaquín V. González" y Jefa de Área y docente del profesorado de Historia del ISFD No 29 de Merlo (Prov. de Buenos Aires). Actualmente, su trabajo de investigación está centrado en las tradiciones culturales que atraviesan el movimiento revolucionario e independentista del siglo XIX, particularmente en el caso del Paraguay.
E-mail: civit@infovia.com.ar

Sebastián Miglioranza es Profesor de Historia egresado de la Facultad de Filosofía, Ciencias de la Educación y Humanidades de la Universidad de Morón y Magister en Historia egresado de la Universidad Torcuato Di Tella. Profesor adscripto de la materia Historia Argentina II de la carrera de Historia en la Universidad de Morón y profesor ayudante de las materias Introducción al conocimiento de la Sociedad y el Estado y de Sociología, del Ciclo Básico Común en la Universidad de Buenos Aires.
E-mail: sebastianmiglio@yahoo.com

Soledad Monteagudo es Profesora en Historia por la Universidad de Morón. Adscripta a la cátedra de Historia Argentina I y adjunta en la cátedra de Historia Moderna de la misma universidad.
E-mail:soledad_monteagudo@hotmail.com

Maximiliano Ferrero es Licenciado en Filosofía (Facultad de Humanidades y Ciencias - UNL), Becario Doctoral Tipo I CONICET. Es alumno del Doctorado en Humanidades con mención en Filosofía de la Facultad de Humanidades y Artes (UNR). Área de trabajo: pensamiento latinoamericano del siglo XIX. Recepción de las ideas iusnaturalistas y liberales en el Río de la Plata en el siglo XIX. Revolución de Mayo. Actualmente se desempeña como Jefe de Trabajos Prácticos en la Cátedra "Introducción a la Filosofía" (Fac. de Ciencias Jurídicas y Sociales - UNL).

E-mail: maxiferrero09@gmail.com

Andrés Gattinoni es Profesor de historia por la Universidad de Buenos Aires y está cursando la maestría en Sociología de la Cultura y Análisis Cultural del Instituto de Altos Estudios Sociales de la Universidad Nacional de San Martín. Su tema de investigación es la historia cultural de la melancolía, especialmente en la literatura inglesa del siglo XVIII. Ha presentado trabajos en diversas jornadas, analizando particularmente las obras de Daniel Defoe y Jonathan Swift.

E-mail: andresgattinoni@gmail.com

Alejandro Goldzycher es estudiante avanzado de la carrera de Letras (Facultad de Filosofía y Letras, UBA). Integra el proyecto UBACyT "Literatura y formas de vida", dirigido por Daniel Link. Ha participado de diversos congresos y otras reuniones académicas, centrándose en cuestiones de teoría literaria, estética e historiografía de la cultura. También ha escrito artículos y reseñas para revistas académicas. Ha sido distinguido como artista plástico en certámenes y exposiciones colectivas, tanto nacionales como internacionales.

E-mail: agoldzycher@gmail.com

Marilín Gómez es Profesora en Filosofía por la Universidad Nacional de Rosario, Argentina. Miembro del Centro de Estudios de Filosofía Moderna de la Universidad Nacional de Rosario. Realiza actualmente el Doctorado en Humanidades y Artes con mención en Filosofía en la misma universidad, con una beca del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas de la República Argentina (CONICET).

E-mail: marilinmercedesgomez@gmail.com

Claudia Lavié es Profesora de Filosofía y Mgter en Ciencias Políticas, Docente regular Facultad de Filosofía y Letras –UBA y Universidad Nacional General Sarmiento. Áreas de interés: Filosofía Política- Historia del Pensamiento Político.

E-mail: claudialavie@argentina.com

Susanne Greilich, Assistant professor of French and Spanish, Dep. of Romance Languages and Literatures, University of Regensburg (Germany). Research

Interests: Eighteenth-century literature and culture, French romanticism, Spanish realism and naturalism, Early Modern popular literature and wide-spread media, Editing. Special focus on: Constructions of (national) identities, Self and Other, Exoticism, nation building and literary genre, cultural transfers. Recent books: *Guillaume-Thomas Raynal: Histoire des deux Indes. Première édition scientifique*. Livre VII: *Conquête du Pérou par les Espagnols*, VI: *Découverte de l'Amérique. Conquête du Mexique*, Ferney-Voltaire 2014; *Das Andere Schreiben*, ed. S. Greilich/ K. Struve. Würzburg 2013.

E-mail: Susanne.Greilich@gmx.de

Miguel Alejandro Herszenbaun es abogado (UBA), profesor de filosofía (UBA), doctorando en filosofía (UBA) con una beca doctoral del CONICET. Profesor de los Deptos. de Derecho Penal y Filosofía del Derecho (F. Derecho, UBA). Se especializa en la filosofía teórica de Kant y Hegel. Realizó varias publicaciones en revistas internacionales especializadas y capítulos de libro. Participó en numerosos congresos especializados. Investiga la “Antinomia de la razón pura” en la obra de Kant y su recepción en el pensamiento de Hegel.

E-mail: herszen@hotmail.com

Amira del Valle Juri es Licenciada en Filosofía por la Universidad Nacional de Tucumán (1996) y Magister en Filosofía por la Universidad Nacional de Tucumán (2004). Desde 1997 es docente e investigadora en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNT. Ha ganado becas de la Embajada de España y premios como el de mejor egresada mujer (FAMU) de la carrera de Filosofía de la UNT de 1996. Desde el año 2000 es miembro del Instituto de Estudios Antropológicos y Filosofía de la Religión de la UNT. Tiene publicaciones sobre temas de filosofía y ha publicado libros de poemas. Está categorizada III (tres) en el sistema nacional de incentivos docentes. Se desempeña en las cátedras de "Filosofía de la Historia" y "Filosofía de la Religión" de la UNT.

E-mail: amiradelvalle@hotmail.com

Francisca Leiva Infante, es Licenciada en Historia por la Pontificia Universidad Católica de Chile, candidata a Magíster de Historia por esta misma Institución. Se

ha especializado en historia de Chile del siglo XIX, con publicaciones relativas a la historia de las instituciones republicanas decimonónicas.
E-mail: fdleiva@uc.cl

William Fernando Londoño Echeverri es Historiador de la Universidad Nacional de Colombia. Ha escrito acerca de historia colonial "Historia intensa en el Valle de San Nicolas", Sobre la reconquista "Ante la ley o los alucinados" ambos trabajos en torno a casos judiciales de los archivos históricos locales. Sobre Crítica literaria, en torno a Simón Rodriguez y Antonio Nariño, Sobre José Maria Arguedas, y también acerca de los territorios fronterizos, para el seminario permanente de estudios sobre fronteras e integración regional. Todos estos trabajos han sido presentados en eventos internacionales. Historia intensa está en proceso de publicación como premio en la segunda convocatoria de estímulos al talento creativo, gobernación de Antioquia, modalidad Patrimonio histórico. Como docente, enseñó Historia de América en la Universidad de Antioquia; humanidades y filosofía, bachillerato; y Literatura y comprensión lectora, nivel preuniversitario.
E-mail: filosofiaijr@gmail.com

Gabriela Paula Lupiañez es JTP Historia Contemporánea-Dpto. Historia-Fac. Filosofía y Letras-UNT. Es Lic. En Historia por la UNT. Master en Historia del Mundo Hispánico (CSIC/Madrid). Estudios en Ciencias Políticas en FLACSO Arg.. Doctoranda Ciencias Sociales (Orientación en Historia), UNT. Título de tesis: “Autonomía y soberanía en tiempos de crisis y revolución. Usos del concepto de pueblo en Tucumán, 1806-1816”.
E-mail: gabriela.lupianez@gmail.com

Dolores Marcos es Profesora Adjunta a cargo de Filosofía Social y Política de la Universidad Nacional de Tucumán. Actualmente es Directora del Departamento de Filosofía de la UNT. Ha formado y forma parte de proyectos de investigación de la UNT en relación a la filosofía política y a la filosofía moderna, en el marco de los cuales ha publicado artículos y capítulos de libros y ha participado en eventos científicos en esas áreas.
E-mail: lolamarcos.filo@gmail.com

Gesine Müller (Universidad de Colonia) Desde abril 2013 es catedrática de Filología románica de la Universidad de Colonia. Desde 2008 hasta marzo de 2012 dirigió el grupo de investigación "El Caribe Transcolonial" en el marco del programa Emmy Noether de la Fundación Alemana de Investigación (DFG). Habilitación de la Universidad de Potsdam en 2011. Doctorado de la Universidad de Münster en 2003. Publicaciones recientes: *El Caribe colonial. Transferencias culturales en el Caribe francófono e hispanófono*. Berlin: De Gruyter (tesis de habilitación) 2012. // Ed con Natascha Ückmann (Ed.): *Kreolisierung revisited. Debatten um ein weltweites Kulturkonzept*. Bielefeld: Transcript 2013.

E-mail: gesine.mueller@uni-koeln.de

Iván Vicente Padilla Chasing es Doctor en Literatura francesa (Ilustración). Profesor Asociado. Universidad Nacional de Colombia. Actualmente me desempeño en el área de literatura europea, teorías literarias (Sociología de la literatura y la cultura) y literatura colombiana siglo XIX. Publicaciones: El debate de la hispanidad en Colombia en el siglo XIX (2008); Milan Kundera y el totalitarismo kitsch (2010); Sociedad y cultura en la obra de Manuel del Socorro Rodriguez (1791-1819) (2012), entre otros artículos y capítulos de libro.

E-mail: chasingpivan@hotmail.com

Esteban Ponce es Doctor en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires (UBA). Actualmente realiza estudios como becario Posdoctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Ha publicado una serie de trabajos relativos a la filosofía de la Ilustración, especialmente sobre el pensamiento de Diderot y *l'Encyclopédie*.

E-mail: estebanponce@hotmail.com

Romina Pulley es Licenciada en Filosofía por la Universidad Nacional de Mar del Plata. Actualmente desempeña funciones docentes en esa misma universidad en las cátedras de Gnoseología e Historia de la Filosofía Moderna y cursa el doctorado en la Universidad Nacional de Lanús en el marco de una beca otorgada por el CONICET.

E-mail: pulleyromina@hotmail.com

María Mercedes del Valle Risco es Profesora Asociada a cargo de Historia de la Filosofía Contemporánea y Profesora Adjunta de Historia de la Filosofía Moderna, en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Tucumán. Directora del Proyecto de Investigación: "El sujeto en la modernidad: ciencia, política y cultura"

E-mail: mmrisco@yahoo.com

Laura Rodríguez es Licenciada en Filosofía y Profesora Adjunta a cargo de Historia de la Filosofía Moderna. Codirectora de Proyecto de Grupos de Investigación, "Individuo, individuación y transindividualidad". El tema de su tesis doctoral es "Lo particular y el individuo en la construcción kantiana de la unanimidad epistémica y de la unidad de la vida en común". Publicaciones recientes: "La República en "La doctrina del Método", artículo en proceso de edición en Revista IDEAÇÃO**,** Universidade Estadual de Feira de Santana, Departamento de Ciências Humanas e Filosofia - Módulo 7, Núcleo Interdisciplinar de Estudos e Pesquisas Em Filosofía, y "Las estructuras de espiritualidad en la modernidad: Kant y Spinoza en la perspectiva de Michel Foucault" en Rita Novo (Compiladora), *Michel Foucault. La insumisión reflexiva*. Editorial FUDEM, 2014, Mar del Plata.

E-mail: isarodrisilveira@gmail.com

Juan Carlos Rodriguez Rendón Prépare une thèse de doctorat en cotutelle de thèse entre l'Université Paris-Sorbonne et l'Université du Pays Basque qui porte sur La connotation du décor espagnol dans le roman noir français (1795-1820) sous la direction de Michel Delon et Lydia Vázquez. J'ai validé un Master de lettres à Paris-Sorbonne et une licence de philologie française à l'Université Nationale de Colombie. Domaines d'intérêt : le roman libertin du XVIIIe siècle, la problématisation philosophique de l'oeuvre de Sade au XXe siècle et le roman noir en France.

E-mail: juan_carlos.rodriguez_rendon@paris-sorbonne.fr

Mónica Scarano es doctora en Letras de la UBA. Docente-investigadora I del Centro de Letras Hispanoamericanas (CELEHIS) de la Facultad de Humanidades de UNMdP (Mar del Plata). Profesora titular de Literatura y Cultura Latinoamericanas I y seminarios del área. Desde 1993 dirige el grupo

"Latinoamérica: literatura y sociedad". Posee numerosas publicaciones sobre el ensayo latinoamericano y sobre la relación literatura e ideas, desde una perspectiva sociocultural.

E-mail: mscarano@mdp.edu.ar

Iara Lis Schiavinatto ensina na UNICAMP no Instituto de Artes e na Pós Graduação em História. Pesquisa na área de Cultura Visual, história intelectual e patrimônios. Coordena o Grupo de Pesquisa Cultura Visual, Imagem e História no Brasil. É pesquisadora CNPq. Tem estagios de pesquisa em universidades portuguesas. Publicou, entre outros, Pátria Coroada pela editora da UNESP e Independência do Brasil: formas lembrar y de olvidar pela Mapfre Editora. Participa da equipe que organiza as Olimpíadas Nacionais de História.

E-mail: iara.schio@gmail.com

María Jimena Solé es Investigadora Asistente del Conicet y docente de Filosofía Moderna en la Facultad de Filosofía de la UBA. En 2010 obtuvo su doctorado en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires, con una tesis sobre la recepción del spinozismo en Alemania durante el siglo XVIII, que se encuentra publicada. Sus principales temas de investigación son la filosofía de Spinoza, la Ilustración y el Idealismo alemán. Coordina dos grupos de investigación acerca de estas temáticas y recientemente ha publicado una traducción anotada de los documentos de la Polémica del spinozismo, que incluye un estudio preliminar y textos de Mendelssohn, Jacobi, Kant, Herder, Wizenmann y Goethe (AAVV, El ocaso de la Ilustración, Universidad de Quilmes/Prometeo, Bernal, 2013)

E-mail: jimenasole@yahoo.com

Manuel Tizziani es Licenciado en Filosofía por la UNL, Becario de Postgrado del CONICET y Doctorando en Filosofía en la UBA con un Tesis titulada *Ante el desafío de vivir con otros. Controversias en la* prehistoria *de la tolerancia moderna: Castellion, Bodin, Montaigne*. Es Jefe de Trabajos Prácticos en Pensamiento Latinoamericano y Argentino (Facultad de Humanidades y Ciencias, UNL), y ha participado -y participa actualmente- en diversos Proyectos de Investigación radicados en la UNL en torno a distintas temáticas como las

influencias clásicas en la filosofía moderna, la Ilustración, la democracia y los derechos humanos.

E-mail: manueltizziani@gmail.com

Damien Tricoire a étudié à Paris, Cologne, Berlin, Munich et Varsovie et a obtenu les masters d'histoire de Sciences Po Paris (2004) et de la Ludwigs-Maximilians-Universität de Munich (2006). Il a rédigé sa thèse de doctorat en cotutelle sous la direction de Denis Crouzet (Paris IV Sorbonne) et de Martin Schulze Wessel (Munich) sur la thème „Compter sur Dieu. Réforme catholique et calcul politique en France, Bavière et Pologne-Lituanie" (soutenue en 2011, publiée en allemand en 2013; une version francaise va être publiée aux PUPS en 2014). Depuis 2011, il est professeur assistant à l'université Martin Luther de Halle-Wittenberg. Il prépare une habilitation à diriger des recherches sur le thème „Madagascar et le colonialisme des Lumières".

E-mail: damien.tricoire@geschichte.uni-halle.de

Marta Graciela Trógolo es Titular de Filosofía Moderna en Humanidades y en Introducción filosófica a la economía en CCEE. Directora por concurso del Instituto de Filosofía. Categorizada investigadora por Ciencia y Técnica, dirige proyectos de investigación acreditados y becarios ante esa institución. Es Directora de la Revista "Nuevo Itinerario" edición digital anual indexada del Instituto de Filosofía y Consejera Titular del Consejo Directivo de Humanidades -Claustro de Titulares: 2010/2014- Miembro del comité editor de las publicaciones de la Facultad de Humanidades.

E-mail: martatrogolo@hotmail.com

Christian von Tschilschke es catedrático de Literaturas Románicas en la Universidad de Siegen/Alemania. Sus intereses de investigación se centran en las áreas literatura y medios de comunicación (cine, televisión), literatura francesa y española contemporánea, literatura y cultura en la España del siglo XVIII, estudios de género, docuficción, discurso colonial español respecto a África. En noviembre de 2013 organizó el coloquio internacional Nuevo Cine Argentino: nuevas relaciones entre estética y política" en la Universidad de Siegen. Es miembro

regular y advisory board de la Society for Phenomenology and Media. USA, desde el 2010.

E-mail: tschilschke@romanistik.uni-siegen.de

Jan-Henrik Witthaus es catedrático de Literatura y Cultura Españolas e Hispanoamericanas en la Universidad de Kassel. Los enfoques principales de su investigación incluyen temas como la literatura y la cultura de la Ilustración en España y Francia, la literatura científica en España y Francia en los siglos XVII-XVIII, la representación de mundos sociales en la novela latinoamericana contemporánea y la representación del poder en la novela del dictador. Entre sus publicaciones se cuentan: *Fernrohr und Rhetorik. Strategien der Evidenz von Fontenelle bis La Bruyère* (2005) [*La rétorica del telescopio. Estrategias de la evidenca desde Fontenelle hasta La Bruyère*, tesis]; *Beiträge zur Nationalisierung der Kultur im Spanien des aufgeklärten Absolutismus* [*Sobre la nacionalización de la cultura en la España del Despotismo Ilustrado*] (2010); *Sozialisation der Kritik im Spanien des aufklärten Absolutismus. Von Feijoo bis Jovellanos* (2012) [*La socialización de la crítica en la España del Despotismo Ilustrado*, tesis de "Habilitation"].

E-mail: witthaus@uni-kassel.de

Natalia Zorrilla actualmente realiza su doctorado en Filosofía en la UBA, en el marco de una beca de posgrado tipo I otorgada por CONICET. Su tesis de doctorado versa sobre la filosofía moral y política en la obra de Sade. Sus intereses son la filosofía moderna e ilustrada, particularmente el ateísmo materialista en la Ilustración radical y en la literatura erótica de fines del siglo XVIII.

E-mail: nat.zorrilla@gmail.com

Instituciones

AAdIE | Asociación Argentina de Investigaciones Éticas
AAES18 | Asociación Argentina de Estudios del Siglo XVIII
CELEHIS | Centro de Letras Hispanoamericanas
CEM | Centro de Estudios Modernos
CIF | Centro de Investigaciones Filosóficas
CONICET | Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas
GEK | Grupo de Estudios Kantianos
IDAES | Instituto de Altos Estudios Sociales
UAB | Universidad Andrés Bello
UBA | Universidad de Buenos Aires
UCCh | Pontificia Universidad Católica de Chile
UFB | Universidade Federal da Paraíba
UM | Universidad de Morón
UNCo | Universidad Nacional de Colombia
UNGS | Universidad Nacional de General Sarmiento
UNICAMP | Universidade Estadual de Campinas
UNL | Universidad Nacional del Litoral
UNMdP | Universidad Nacional de Mar del Plata
UNNE | Universidad Nacional del Nordeste
UNR | Universidad Nacional de Rosario
UNS | Universidad Nacional del Sur
UNSAM | Universidad Nacional de San Martín
UNSTA | Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino
UNT | Universidad Nacional de Tucumán
UPS | Université Paris-Sorbonne
UPV | Universidad del País Vasco